This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

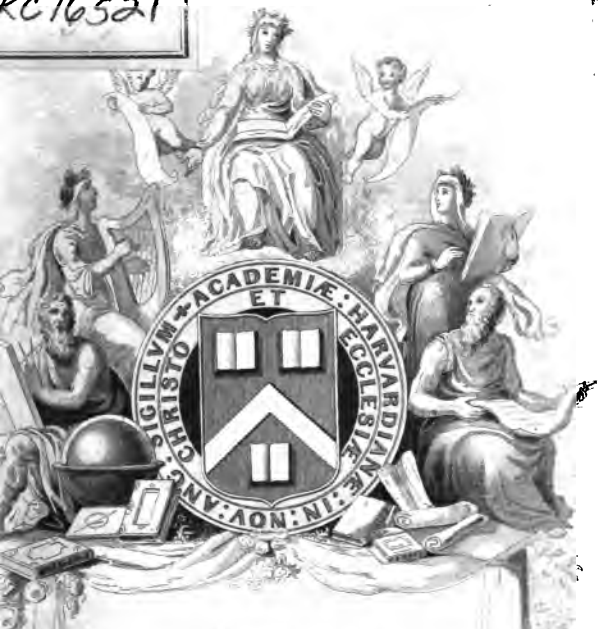
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

NEDL TRANSFER
HN 633E N

KC 16521



THE GIFT OF

ELIZA WENTWORTH HAVEN,

OF PORTSMOUTH, N. H.

From the Library of her late Husband,

NATHANIEL APPLETON HAVEN, JR.,

(Class of 1807.)

1857.

d or sold.

ENTRETIENS DE CICERON SUR LES VRAIS BIENS ET SUR LES VRAIS MAUX.

François Séraphin

Traduits par feu M. l'Abbé REGNIER DES MARAIS, Secretaire de l'Académie Françoise.

A PARIS,

Chez JEAN MUSIER, ruë du Hurpois, à l'Olivier.

M. DCC. XXI.

AVEC PRIVILEGE DU ROI.

~~Le37.785~~
LC16521

1857. April. 25.
Gift of
Mrs. Nathaniel A. Haven, jr.
of Portsmouth, N. H.

AVERTISSEMENT.

COMME il m'a paru qu'à rendre mot pour mot en François le titre Latin de ce Traité, *De finibus bonorum & malorum*, cela ne porteroit aucune idée préciſe à l'eſprit, je l'ai intitulé : *Entretiens ſur les vrais biens & ſur les vrais maux.*

Tout l'ouvrage eſt adreſſé à Brutus, & diviſé en cinq Livres, dans leſquels Cicéron examine à fond les différentes opinions des Grecs ſur ce ſujet. Les principales étoient réduites à trois ; celle d'Epicure ; celle de Zénon & des Stoïciens ; celle des Académiciens & des Péripatéticiens. C'eſt auſſi à la diſcuſſion de celles-là ſeules qu'il s'attache principalement ; toutes les autres ou tenant en partie à quel-

qu'une des trois, ou étant dès-lors abandonnées.

Le premier & le second Livre, dont il suppose que la scéne s'est passée dans sa maison auprès de Cumes, ne regarde que la doctrine d'Epicure, qui mettoit le souverain bien dans la volupté, & qui regardoit la douleur comme le plus grand des maux. Cette doctrine est soutenuë dans le premier Livre par Lucius Torquatus, Epicurien de Secte ; & réfutée dans le second par Ciceron.

La scéne du troisiéme & du quatriéme se passe à Tusculum entre Caton & Cicéron. Dans l'un Caton expose l'opinion de Zénon & des Stoïciens, qui ne mettoient au rang des biens que ce qui est honnête, ni au nombre des maux que ce qui est honteux. Dans l'autre, Cicéron combat & renverse leur opinion, en faisant voir que celle de Platon, d'Aristote, des Académiciens, & des Péripatéticiens,

qui regardoient la vertu comme le plus grand des biens ; mais non pas comme le seul, est beaucoup plus conforme aux principes de la Nature, & aux lumiéres de la Raison ; puisque l'homme étant composé d'ame & de corps, il falloit qu'il pût tirer son bonheur de l'un & de l'autre.

Enfin la scéne du cinquiéme Livre se tient à Athénes, dans l'Académie, entre Pison, Cicéron, Quintus son frére, Lucius son neveu, & Pomponius Atticus. Là Pison, qui étoit fort attaché à l'ancienne Académie, en expose toute la doctrine, touchant les vrais biens & les vrais maux, à la priére de Cicéron, & en faveur du jeune Lucius. Cette exposition est de temps en temps traversée, & principalement vers la fin, par quelques objections que Cicéron y fait : & Pison y répond de telle sorte, qu'il ne laisse rien à lui pouvoir objecter.

Tout l'Ouvrage, selon qu'il est

divisé, par Cicéron, paroît avoir été fait en divers lieux, & en divers temps. Mais quoique dans le second Livre il soit parlé de Pompée, comme étant alors dans sa splendeur; & quoique dans le troisiéme & dans le quatriéme Caton soit introduit comme soutenant la doctrine des Stoïciens; ce que Cicéron dit lui-même de cet Ouvrage dans le second livre de la Divination, & ce qu'il en écrit à Atticus dans la douziéme Lettre du douziéme Livre, & dans quelques autres, fait voir qu'il l'a composé tout de suite, lorsque n'ayant plus de part à l'administration de la République, il se retira pour ne s'adonner qu'à l'étude de la Philosophie. Autant même qu'on le peut conjecturer, il a été écrit dans le temps de l'expédition de César en Espagne contre les enfans de Pompée.

Quant aux Remarques que j'ai crû devoir faire pour un plus grand

éclairciſſement des choſes, j'ai eſſayé de n'en faire aucune, qui ne me parût en quelque ſorte néceſſaire. Véritablement il y en a une où je me ſuis fort étendu ſans beſoin; & c'eſt celle du commencement du quatriéme Livre, à propos de laquelle je rapporte une grande partie de l'Oraiſon de Cicéron pour Muréna. Mais la beauté & la force de cette Oraiſon, qui eſt une des plus belles de Cicéron, m'ont emporté; & je me flatte qu'on me le pardonnera.

Ce n'eſt pas ſur cela ſeul que j'ai beſoin qu'on me pardonne. Cicéron au commencement du ſecond Livre, après avoir remarqué que Zénon, pour expliquer ſa doctrine, avoit introduit quantité de mots nouveaux, dit que ſi les Grecs, dont la Langue paſſe pour être plus abondante que la Latine, n'ont pas trouvé mauvais que de ſavans hommes ayant à parler de choſes qui n'étoient pas en uſage, ſe ſer-

viſſent d'expreſſions inuſitées, les Romains ne devoient pas non plus trouver mauvais qu'il eût recours à de nouveaux termes, ayant à parler des mêmes choſes dans leur Langue. Ce que Cicéron crut devoir dire alors, pour qu'on lui paſſât quelques expreſſions nouvelles, je le dis ici avec beaucoup plus de fondement, par rapport à quelques façons de parler, dont j'ai été obligé de me ſervir. J'ai donc beſoin qu'en divers endroits de ce Traité, & ſur-tout dans ceux où il s'agit de la doctrine des Stoïciens, on ait une pareille indulgence pour moi; & je l'eſpére de l'équité du Public.

AVIS.

Si l'on a ſuivi une ortographe différente de celle que feu M. l'Abbé Regnier a toûjours ſuivie, ç'a été pour s'accommoder à la pratique de l'Imprimeur: ſans quoi on n'eût jamais fini.

ENTRETIENS

ENTRETIENS DE CICERON SUR LES VRAIS BIENS ET SUR LES VRAIS MAUX.

LIVRE PREMIER.

QUAND je me proposai, BRUTUS, de traiter en Latin les mêmes matiéres, que des Philosophes d'un rare savoir & d'un excellent esprit ont traitées en Grec ; je n'ignorois pas que *bien des* gens trouveroient à redire à mon dessein, les uns d'une façon, les autres d'une autre. Car il y a des personnes, & même de beaucoup d'esprit,

qui ne peuvent souffrir qu'on s'aplique à la Philosophie : & il y en a d'autres, qui véritablement ne desapprouvent pas qu'on s'y adonne, pourvû qu'on y garde quelque mesure, mais qui voudroient qu'on y employât un peu moins de soin & de temps. Il y en a aussi qui sachant le Grec, & mépriſant leur Langue ; diront qu'ils aiment mieux lire les mêmes choses en Grec : & enfin je ne doute point qu'il n'y en ait, qui souhaiteroient que je m'attachasse à quelque autre genre d'écrire, prétendant que celui-ci, quelque mérite qu'il puisse avoir, ne convient pas assez à la dignité des emplois que j'ai soutenus.

Je leur répondrai à tous en peu de mots, quoiqu'à l'égard de ceux qui blâment la Philosophie, je leur aie déjà assez répondu dans le livre, où je l'ai défenduë hautement contre les accusations d'Hortensius, & qui ayant eu votre approbation, & celle des personnes que j'ai cru capables d'en juger, m'a encouragé à continuer, de peur qu'il ne parût que je n'eusse fait qu'exciter la curiosité des hommes, sans avoir de quoi la satisfaire.

Quant à ceux qui trouvent bon

qu'on s'adonne à la Philoſophie, mais ſobrement, ils demandent une eſpèce de retenuë très-difficile, & dont on n'eſt plus le maître, du moment qu'on s'eſt embarqué. Ainſi ceux même qui condamnent ouvertement la Philoſophie, ſont preſque plus équitables que ceux qui veulent donner des limites à une matiére infinie, & qui veulent de la modération dans une étude, qui n'eſt jamais plus eſtimable que quand on la pouſſe le plus loin. Car, ſi on peut parvenir à la véritable ſageſſe, il ne ſuffit pas de l'avoir acquiſe, il faut en joüir. Que ſi l'acquiſition en eſt longue & pénible, on ne doit pas ceſſer de chercher le vrai bien, qu'on ne l'ait trouvé. Il ſeroit honteux de ſe rebuter dans la pourſuite de ce qu'il y a de plus excellent au monde. Du reſte, ſi la Philoſophie eſt un ſujet ſur lequel je prenne plaiſir à écrire, pourquoi veut-on m'envier un plaiſir honnête? Et ſi c'eſt une tâche que je me ſuis faite, pourquoi vouloir m'empêcher d'en venir à bout? Car, lorſque Chrémès (1) dans Térence ne veut pas que ſon voiſin travaille lui-même à la terre, & qu'il porte

(1) *Dans l'Heautontim. acte 1. ſc. 1.*

te des pêles & des rateaux, il ne veut que lui épargner un travail dur & fatigant, & c'eſt par eſprit d'humanité qu'il le fait ; mais ces gens-ci veulent me détourner d'un exercice, qui m'eſt délicieux.

Il n'eſt pas peut-être ſi aiſé de bien répondre à ceux qui ne font nul cas de ce qu'on traduit en Latin, quoiqu'on ait ſujet de s'étonner que des gens qui ne laiſſent pas de prendre plaiſir à des Tragédies Latines, tournées du Grec mot à mot, ne puiſſent pas goûter des choſes graves & excellentes, traduites dans leur Langue. Car y a-t-il quelqu'un aſſez ennemi du nom Romain, pour refuſer de lire ou la Médée d'Ennius, ou l'Antiope (2) de Pacuvius, & pour oſer dire qu'il ſe plaît à lire les mêmes piéces dans Euripide, mais qu'il ne les peut ſouffrir traduites en Latin ? Il faudra donc, dira-t-il, que je liſe les (3) Synéphébes de Cécilius, ou

(2) *C'étoit une Tragedie d'Euripide, que Pacuvius, neveu d'Ennius, avoit traduite Nous en avons des fragmens dans l'édition d'Euripide, faite à Cambrige par M. Barnès* 1694.

(3) Synéphébes *ſignifie de jeunes gens élevez enſemble. C'étoit une Comedie de Menandre, traduite par Cecilius contemporain d'Ennius.*

ou l'Andrienne de Térence, plutôt que l'une & l'autre dans Ménandre ? Et moi je lui répondrai qu'encore que l'Electre ſoit admirable dans Sophocle, & qu'Attilius l'ait très-mal renduë, je ne laiſſe pas pourtant de la lire dans Attilius, que Licinius appelle un écrivain de fer, & qui l'eſt en effet ; mais qui cependant eſt un écrivain qu'on peut lire. Au fond c'eſt avoir ou trop de nonchalance, ou trop de délicateſſe, que de ne vouloir pas jetter les yeux ſur nos Poëtes.

Pour moi, je ne ſaurois regarder comme ſavans ceux qui n'ont pas la moindre connoiſſance de nos Auteurs. Quoi, lorſque nous liſons dans la Médée d'Ennius,

Plût au Ciel (4) *que jamais dans les bois du Pélie,*

nous n'y prenons pas moins de plaiſir, que quand nous liſons la même choſe dans

(4) *Le Latin dit :* Utinam ne in nemore. *Ciceron ne rapporte pas le vers entier, parce que de ſon temps c'étoit un mot fort connu. C'eſt le commencement d'un vers d'Ennius dans la Médée, qu'il avoit traduite d'Euripide. Voyez la Médée d'Euripide vers* 3. *Ce même fragment d'Ennius eſt plus au long dans le fragment de Ciceron* de Fato.

dans Euripide ? Et nous ne voudrons pas qu'on enrichiſſe notre Langue des Traitez que Platon a faits, pour porter les hommes à mener une vie ſage & heureuſe ? De plus, ſi je n'écris point en ſimple Traducteur, mais qu'en expoſant ce que les Grecs ont avancé, je marque ce que j'en penſe, & que je donne un autre tour, un autre ordre à ce qu'ils ont dit, pourquoi préférera-t-on ce que les Grecs ont écrit, à ce qui ſera heureuſement écrit en Latin, & d'une maniére nouvelle ?

Que ſi on prétend que toutes les matiéres ont été épuiſées par les Grecs, d'où vient que ceux mêmes qui parlent de cette ſorte, liſent tant de différens Auteurs Grecs ſur une même matiére ? Chryſippe, par exemple, n'a rien oublié de ce qui ſe pouvoit dire en faveur des Stoïciens: & cependant on lit là-deſſus (ſ) le Stoïcien Diogéne, Antipater, Ménéſarque,

(ſ) *Diogene le Stoïcien fut appellé le Babylonien, parce qu'il étoit d'auprès de Babylone. Il fut diſciple de Chryſippe; & du temps de la ſeconde guerre Punique, il fut envoyé par les Atheniens à Rome avec Carneade Academicien, & avec Critolaüs Peripateticien.*

Antipater *fut diſciple de Diogene le Stoïcien. Quelques-uns le font de Tarſe, & d'autres le*

Mnéſarque, Panétius, pluſieurs autres, & ſur-tout notre ami Poſidonius. Quoi, (6) Théophraſte, quand il parle des mêmes

croient le même que celui de Tyr ou de Sidon ; & les uns le font precepteur du vieux Caton, les autres diſent qu'il fut ſeulement ſon ami.

Pour Mnéſarque, *je n'en trouve autre choſe que ce que Ciceron en dit : car il ne faut pas le confondre avec Mneſarque, qui fut pere de Pythagore.*

Panétius *auſſi Philoſophe Stoïcien, étoit de Rhodes : il fut diſciple d'Antipater, & precepteur de Scipion, qu'il accompagna en Egypte. Ciceron en quelques autres endroits en parle comme d'un très-grand Philoſophe.*

Poſidonius, *qui fut appellé le Rhodien, quoiqu'il fût d'Apamée, avoit été diſciple de Panétius, & il fut ami particulier de Ciceron, qui l'entendoit ſouvent à Rhodes. Pompée l'y entendit auſſi, en allant à ſon expedition contre Mitridate : & on dit que lorſqu'en prenant congé de lui, il lui demanda s'il n'avoit rien à lui dire, Poſidonius lui répondit par ce vers d'Homere :*

Αἰὲν ἀριστεύειν, καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.

Etre toûjours meilleur, & plus grand que tout autre.

(6) Diogene Laerce marque que Théophraſte étoit de l'Iſle de Lesbos ; qu'ayant été quelque temps auditeur de Platon, il devint enſuite diſciple d'Ariſtote ; qu'avant cela il s'appelloit Triſteme ; que ce fut Ariſtote qui lui donna le nom de Théophraſte, à cauſe de ſon éloquence preſque divine ; & qu'après qu'Ariſtote ſe fut retiré en Chalcide, il tint ſon école à Athenes. Il eſt connu de tout le monde par ſes Caracteres ; mais il a compoſé une

mes matiéres dont Ariſtote avoit parlé avant lui, ne fait-il pas encore plaiſir à lire ? Et les Epicuriens n'écrivent-ils pas tous les jours autant qu'ils peuvent ſur les mêmes ſujets, ſur leſquels Epicure & les Anciens ont écrit ? Que ſi les Grecs ſont lûs par les Grecs ſur les mêmes choſes différemment traitées, pourquoi les Latins, qui les ont auſſi traitées différemment, ne ſeront-ils pas lûs par les Latins ?

A la vérité, ſi je ne traduiſois Platon ou

infinité d'autres Ouvrages, tant ſur la Phyſique que ſur la Logique, & ſur la Morale. Quelques-uns ont écrit qu'il avoit vécu juſqu'à cent ſept ans. Diogene Laerce ne le fait aller que juſqu'à quatre-vingt cinq : & il dit qu'un peu avant ſa mort, ſes diſciples lui ayant demandé s'il n'avoit rien à leur dire, il leur répondit : „ L'amour de la gloire fait „ qu'on mépriſe les douceurs de la vie : nous mou-„ rons quand nous commençons de vivre, & rien „ n'eſt plus vain que la paſſion pour la gloire. „ Soyez heureux, & prenez le parti, ou de quitter „ l'étude de la ſageſſe, car elle donne bien de la „ peine, ou de vous y attacher entierement, car „ elle vous acquerra un grand honneur. Du reſte, „ il y a plus de frivolité que d'agrément dans la „ vie. Pour moi, il ne s'agit plus de ſonger à ce „ que j'ai à faire, c'eſt à vous de voir ce qu'il faut „ que vous faſſiez. Diogene Laerce marque que ce fut lui qui forma Ménandre, l'auteur & le prince de la nouvelle Comedie.

ou Ariſtote, que comme nos Poëtes ont traduit les Tragédies Grecques, mes citoyens ne me ſeroient guéres obligez de ne leur faire connoître que de la ſorte, des eſprits ſublimes & preſque divins. Mais c'eſt ce que je n'ai point encore fait. Et toutefois, lorſqu'il ſe préſentera occaſion de traduire quelques endroits des deux grands hommes que je viens de nommer, de même qu'Ennius a traduit quelques endroits d'Homére, & Afranius (7) de Ménandre, je ne dis pas que je ne le faſſe. Du reſte, je n'appréhenderois point, comme (8) Lucilius, d'écrire pour tout le monde.

(7) *Afranius Poëte Comique Latin, avoit traduit pluſieurs Comedies de Ménandre, en quoi il avoit tellement réuſſi, qu'Horace dans ſa Poëtique dit de lui,*

Dicitur Afrani toga conveniſſe Menandro.

Quintilien dans le 10. livre de ſes Inſtitutions, le loue fort pour la pureté de ſon ſtile. Il fut contemporain de Terence.

(8) *C. Lucilius Chevalier Romain eſt le premier auteur de la Satyre, comme Horace le marque dans la dixiéme Satyre de ſon premier livre, qui eſt toute ſur le ſujet de Lucilius: & Ciceron, dans le ſecond livre* de Orat. *rapporte de lui qu'il avoit accoûtumé de dire qu'il ne vouloit point que ſes vers fuſſent lûs, ni par les ignorans, parce qu'ils*

de. Eh que ne puis-je même avoir pour lecteurs (9) Persius, Scipion l'Africain,

n'y entendroient rien, ni par de fort habiles gens, parce qu'ils en savoient trop pour lui. Je ne veux point, dit-il, de Persius pour lecteur: de Lelius Decimus, j'en veux bien.

Persium non curo legere, Lælium Decimum volo.

Ciceron ajoûte, que Persius étoit un très-savant homme, & peut être le plus savant de son temps: & qu'en comparaison Lelius Decimus n'étoit rien, quoiqu'il ne manquât pas de savoir. Voyez les fragmens de Lucilius, recueillis par François Douza, pag. 13.

(9) *Persius est celui dont nous venons de parler. Il se nommoit Caius Persius. Voyez* Ciceron de claris Oratoribus.

Le Scipion, dont Ciceron parle en cet endroit, est le second Africain, appellé aussi Emilien, parce qu'il étoit fils de Paul Emile. Dans le livre de claris Oratoribus, *il marque que lui & Lélius étoient les deux hommes de leur temps les plus éloquens & les plus savans.*

Quant à Rutilius, Ciceron au même endroit, parle de lui comme d'un très-homme de bien, & d'un habile jurisconsulte, qui poſſedoit les lettres Grecques, & qui s'étoit adonné à la Philosophie des Stoïciens, dans laquelle il avoit été instruit par Panétius. Ayant été exilé par Sylla durant la guerre civile de lui & de Marius, il se retira à Smyrne, où la plûpart des villes d'Asie deputerent vers lui; & dans la suite Sylla l'ayant rappellé, il répondit qu'il aimoit mieux que sa patrie fût honteuse de son exil, que triste de son retour.

cin, & Rutilius, dont il craignoit tant le jugement, qu'il disoit que ce n'étoit que pour les Tarentins, pour ceux de Consente, & pour les Siciliens qu'il écrivoit. Il a dit cela fort plaisamment, comme quantité d'autres choses. Mais il n'y avoit pas alors beaucoup de savans personnages, de l'approbation desquels il dût se mettre fort en peine: & dans tout ce qu'il a écrit, il y a véritablement de la politesse & de l'agrément, mais peu de savoir. Pour moi, quel lecteur aurois-je à redouter, puisque c'est à vous, qui ne le cédez pas aux Grecs mêmes, que j'adresse mon Ouvrage, après y avoir été engagé par l'excellent livre que vous m'avez adressé *De la Vertu?*

Au reste, ce qui fait que quelques gens ont si peu de goût pour tout ce qu'on traduit en Latin, c'est qu'apparemment ils sont tombez sur des ouvrages mal écrits en Grec, & rendus encore plus mal en Latin. Si cela est, je suis de leur avis, pourvû qu'ils sachent que les mêmes choses qu'ils trouvent si mauvaises en Latin, ne valent pas mieux en Grec. Quant à celles qui étant excellentes en Grec, viendront à être traduites excellemment en La-

tin ; qui pourra refuſer de les lire, à moins de vouloir paſſer tout-à-fait pour Grec, comme (10) Albutius, que Mucius

(10) *Ciceron*, de claris Oratoribus, *dit que Titus Albutius étoit ſi ſavant en Grec, qu'il paſoit preſque pour Grec ; qu'il avoit été très-jeune à Athenes, & qu'il y étoit devenu Epicurien. Ce fut alors qu'étant allé voir Mucius Scévola, qui faiſoit fonction de Préteur en Achaïe, Scevola le ſalua en Grec, ce que firent pareillement tous ceux qui étoient avec Scévola, & même ſes licteurs ; & Albutius en conſerva un tel reſſentiment, qu'à ſon retour il accuſa Scévolæ de concuſſion.*

Ciceron, dans l'Oraiſon des Provinces Conſulaires, marque que le même Albutius ayant été envoyé en Sardaigne avec fonction de Préteur, & y ayant défait quelques bandes de voleurs, il avoit écrit au Senat pour demander l'honneur de la Supplication ; mais que le Senat le lui refuſa, tant parce que l'expedition qu'il avoit faite, étoit peu conſiderable, que parce qu'il en avoit fait lui même une eſpece de triomphe en Sardaigne.

L'honneur de la Supplication conſiſtoit en ce que le Senat, lorſqu'il l'accordoit, alloit publiquement rendre graces aux Dieux de l'avantage, qui avoit été remporté. Dans les anciens temps cette ceremonie ne duroit qu'un jour : dans la ſuite on la continua juſqu'à quatre, à douze, & à vingt jours ; mais ce n'eſt pas ici le lieu de s'étendre là-deſſus.

Pour Mucius Scévola, il étoit Augure, gendre de Lélius, & beau-pere de Craſſus, & un excellent Juriſconſulte ; c'eſt un des interlocuteurs que Ciceron introduit dans ſes livres de Oratore.

Mucius Scévola, Préteur en Achaïe, salüa en Grec à Athénes ?

C'eſt un endroit que Lucilius a traité d'une maniére plaiſante, en faiſant dire à Mucius Scévola :

Albutius, vous comptez donc pour rien,
Que dans ſes murs Rome vous ait vû naître ?
Mais puiſque c'eſt d'Athénes citoyen,
Que vous voulez dans Athénes paroître,
Et qu'au pays de la Gréce le maître
Le Ciel Attique eſt par vous préféré ;
Pour vous traiter comme vous voulez l'être,
Je vous reçois en vous diſant χαῖρε.
Au même inſtant toute la compagnie,
Juſqu'aux licteurs, lui crie auſſi χαῖρε ;
Et de-là vint qu'il fut toute ſa vie
De Mucius ennemi déclaré.

Mucius avoit ſans doute raiſon ; & je ne ſaurois aſſez m'étonner de voir le peu de cas que quelques-uns font de notre Langue. Ce n'eſt pas ici le lieu de traiter un pareil ſujet ; mais j'ai toûjours crû, & je m'en ſuis ſouvent expliqué, que la Langue Latine non ſeulement n'eſt point pauvre, comme ils ſe l'imaginent, mais qu'elle eſt même plus riche que la Grecque. Car a-t-on jamais vû que nos bons Poëtes, depuis qu'ils

commencérent à ſe propoſer quelque excellent Grec pour modelle, aient jamais manqué de termes pour exprimer élégamment tout ce qu'ils ont voulu dire ? Quant à moi, après m'être comporté de telle ſorte dans le Barreau, que je ne croi pas qu'aucun travail, ni qu'aucun péril m'ait jamais détourné de ce que mes citoyens ont dû attendre de moi ; je croi devoir auſſi eſſayer de faire que par mes ſoins ils deviennent plus ſavans. Du reſte, à l'égard de ceux qui aiment mieux lire les Grecs, je ne m'oppoſe point à leur goût, pourvû qu'effectivement ils les liſent, & qu'ils ne ſe contentent pas d'en faire ſemblant. Je continuërai cependant à tâcher de me rendre utile à ceux qui ſavent faire uſage du Grec & du Latin ; & ſi je puis, je ne laiſſerai rien à deſirer aux Romains, qui s'en tiennent à leur Langue.

Pour ceux qui voudroient que j'écriviſſe ſur toute autre choſe que ſur la Philoſophie, ils devroient être plus équitables, & ſonger que j'ai déjà beaucoup écrit ſur divers ſujets, & autant qu'aucun autre Romain ait jamais fait. J'écrirai encore peut-être ſur pluſieurs autres matiéres ; & cependant qui-

conque voudra s'appliquer à lire ce que j'ai écrit sur la Philosophie, il trouvera qu'il n'y a point de lecture qui puisse être plus avantageuse. Car qu'y a-t-il de plus excellent que tout ce que la Philosophie enseigne, & que ce qui fait en particulier le sujet des présens livres, savoir quelle est la fin principale à laquelle il faut tout rapporter, & ce que la nature doit, ou rechercher comme le plus grand des biens, ou éviter comme le plus grand des maux. Or les sentimens des plus savans hommes étant partagez là-dessus, puis-je croire que la recherche de la vérité la plus importante pour la conduite de toute la vie soit une occupation, qui ne réponde pas à l'opinion qu'on veut bien avoir de moi ?

Quoi ! deux grands personnages (11) de

(11) *Il y a apparence que P. Scévola, dont Ciceron parle en cet endroit, est le même que Mucius Scévola dont il vient de parler, & dont il parle encore dans le livre de l'Orateur, où Crassus, après avoir fait la definition d'un excellent jurisconsulte, donne pour exemple* Publius Mucius & Marcus Manilius. *Aulu-Gelle, dans le septiéme chapitre de son dix-septiéme livre, parle aussi d'eux, & de* Marcus Brutus, *comme de trois grands jurisconsultes de leur temps, à propos d'une question de Grammaire sur la Loi Atinia.*

de la République, Publius Scévola, & Marcus Manilius, auront consulté ensemble *si l'enfant d'un esclave doit être regardé comme un fruit, qui appartient au maître de l'esclave* ? Marcus Brutus aura été là-dessus d'un avis différent du leur : & comme c'est une question de Droit assez subtile, & qui est de quelque usage dans la société, cela se lira avec plaisir : on lira aussi avec plaisir d'autres choses de même nature : & on négligera ce qui regarde le cours entier de la vie ? De pareilles questions peuvent être d'un plus grand débit ; ceci est assurément plus important. Mais il faut en laisser le jugement aux lecteurs.

Cependant, je croi avoir expliqué ici de telle sorte tout ce qui regarde la question des biens, qui sont le plus à rechercher, & des maux, qui sont le plus à craindre ; que non seulement j'en ai dit ce que je pensois ; mais que j'ai eu soin de marquer, autant que j'ai pû tout ce que les Philosophes des différentes sectes en ont dit.

Pour commencer par le plus aisé, je vais examiner l'opinion d'Epicure, qui est si connuë de tout le monde ; & vous verrez que je l'ai tellement éclaircie, que ceux qui la soutiennent ne sau-

roient l'expoſer mieux ; car je ne ſonge qu'à chercher la vérité, & nullement à combattre, ni à vaincre un adverſaire.

Il y a déja long-temps que Lucius (12) Torquatus, homme d'un profond ſavoir,

(12) *Ciceron, dans Brutus, ou* de claris Oratoribus, *parle de L. Torquatus, & de C. Triarius comme déjà morts, à peu près en ces termes :* L. Torquatus étoit un homme d'une grande & profonde érudition, & d'une mémoire admirable : il parloit avec beaucoup de dignité & d'élégance ; & ce qui ajoutoit un grand prix à tout cela, c'étoit la ſageſſe & l'intégrité de ſa vie. Pour Triarius, je voyois en lui avec plaiſir dans un âge peu avancé, l'éloquence d'une ſavante vieilleſſe. Quelle n'étoit point la gravité de ſon air, & la force de ſes paroles, & qu'il étoit éloigné de ſe laiſſer bien échaper d'inconſidéré ?

Il loue encore le même Torquatus dans un autre endroit du même livre, & ce fut contre lui qu'il défendit la cauſe de P. Cornelius Sylla, que Torquatus accuſoit d'avoir eu part à la conjuration de Catilina. L'Oraiſon de Ciceron ſur ce ſujet eſt une de ſes plus belles. Et comme Torquatus, en accuſant Sylla, s'étoit échapé contre Ciceron, qui le défendoit, juſqu'à dire : Regnum ejus fore non poſſum, *qu'il n'en pouvoit ſouffrir la domination : Ciceron répond à cela avec une force, une vehemence, & une dignité inconcevable.*

Il eſt fait auſſi mention de Torquatus dans les Commentaires de Ceſar, où il eſt marqué que dans les guerres civiles Pompée lui avoit donné le commandement d'une ville ſur la côte d'Epire : mais que les habitans s'étant declarez pour Ceſar,

ſavoir, ayant entrepris de ſoutenir l'opinion d'Epicure ſur la volupté, je lui répondis en préſence de Caius Triarius, jeune homme ſage & de beaucoup d'eſprit, qui ſe trouva à notre diſpute. Car l'un & l'autre m'étant venu voir dans ma maiſon auprès de Cumes, la converſation tomba d'abord ſur les Lettres, qu'ils aimoient paſſionnément tous deux. Après quoi Torquatus : Puiſque nous vous trouvons ici de loiſir, dit-il, il faut que je ſache de vous, non pas pourquoi vous haïſſez Epicure, comme font ordinairement ceux qui ne ſont pas de ſon ſentiment, mais pourquoi vous n'approuvez pas un homme que je croi être le ſeul qui ait connu la vérité, un homme qui a délivré l'eſprit des hommes de tant d'erreurs, & qui leur a donné tous les préceptes néceſſaires pour pouvoir vivre ſagement & heureuſement. Pour moi, je m'imagine que ce qui fait que vous ne le goûtez pas, c'eſt qu'il n'a pas eu le même ſoin des ornemens du diſcours, que

il fut obligé de ſe ſauver, & qu'il mourut enſuite en Afrique dans le parti de Pompée. Triarius mourut auſſi dans le même parti, où il avoit eu le commandement de la flotte d'Aſie.

que Platon, Ariſtote & Théophraſte; car d'ailleurs je ne ſaurois me perſuader que vous ne ſoyez pas de ſon ſentiment.

Voyez combien vous vous trompez, lui répondis-je. La façon d'écrire d'Epicure ne me choque point; il dit ce qu'il veut dire, & il le fait fort bien entendre. Je ne ſuis pas fâché de trouver de l'éloquence dans un Philoſophe; mais ce n'eſt pas ce que j'y cherche. C'eſt uniquement ſur les choſes mêmes qu'Epicure ne me ſatisfait pas en pluſieurs endroits. Cependant, autant de têtes, autant d'opinions, & je puis bien me tromper.

En quoi donc ne vous ſatisfait-il pas, reprit-il? Car, pourvû que vous ayez bien compris ce qu'il dit, je ne doute point que vous ne ſoyez un juge très-équitable.

J'ai entendu (13) Phédre & Zénon, lui répondis-je, & à moins que vous ne les croyiez menteurs, vous devez croire que je poſſéde parfaitement la doctrine d'Epicure. L'exactitude avec laquelle

(13) *Phedre & Zenon étoient deux Philoſophes Epicuriens, qui enſeignoient à Athenes la doctrine d'Epicure.*

laquelle ils l'expliquoient, eſt tout ce que j'en ai approuvé. Je les ai même entendus ſouvent avec Atticus, qui les admiroit tous deux, & qui aimoit particuliérement Phédre. Quelquefois nous nous entretenions ſur ce qu'ils avoient dit, & jamais nous n'avions de diſpute ſur l'intelligence des paroles, mais ſeulement ſur les opinions mêmes.

Encore une fois, ajoûta-t-il, ſur quoi Epicure ne vous contente-t-il pas ?

En premier lieu, lui répondis-je, il n'entend rien à la Phyſique, ſur laquelle il ſe vante d'exceller : il ne dit preſque rien là-deſſus que ce qu'a dit (14) Démocrite ; & dans le peu qu'il y ajoûte de lui-même, il me ſemble qu'il change toûjours en mal ce qu'il y veut réformer. Les Atomes, ſelon lui (car c'eſt ainſi qu'il appelle de petits corpuſcules, qui ſont indiviſibles, à cauſe

(14) *Selon quelques uns Democrite étoit d'Abdere dans la Thrace : ſelon quelques autres il étoit de Milet ville d'Ionie. Il fut contemporain de Socrate & de Platon, & il eſt l'auteur de la doctrine des Atomes. De ſon vivant on lui érigea des ſtatuës, & après avoir vécu cent ans, il fut enterré aux dépens du Public.*

cause de leur solidité) sont incessamment portez de telle sorte dans le vuide infini, où il ne peut y avoir ni haut, ni bas, ni milieu, que venant à s'attacher ensemble par leur concours continuel, ils forment tout ce que nous voyons. Il veut aussi que le mouvement ne leur ait été imprimé par aucun principe étranger, mais qu'il leur ait été toûjours propre dans toute l'éternité des temps.

Il se trompe moins dans les endroits où il suit Démocrite. Mais outre que je ne suis guéres du sentiment de l'un ni de l'autre en plusieurs choses, j'en suis encore moins, en ce que n'y ayant à considérer dans la nature que deux principes, la matiére dont tout est fait, & ce qui donne la forme à chaque chose, ils n'ont parlé que de la matiére, & ils n'ont pas dit un mot de la cause efficiente de tout. Voilà en quoi ils ont manqué l'un & l'autre : voici en quoi Epicure a manqué en particulier.

Il prétend que les atomes se portent d'eux-mêmes directement en bas, & que c'est-là le mouvement de tous les corps : ensuite venant à songer que si tous les atomes se portoient toûjours en bas par une ligne directe, il n'arrive-

roit jamais qu'un atome pût toucher l'autre, il a subtilement imaginé un mouvement de déclinaison, par le moyen duquel les atomes venant à se rencontrer, s'accrochent ensemble, & composent tout l'univers. De sorte que par une pure fiction, il leur donne en même temps un léger mouvement de déclinaison, dont il n'allegue aucune cause, ce qui est honteux à un Physicien: & il leur ôte aussi sans aucune cause le mouvement direct de haut en bas, qu'il avoit établi dans tous les corps. Et cependant avec toutes les suppositions qu'il invente, il ne peut venir à bout de ce qu'il prétend. Car si tous les atomes ont également un mouvement de déclinaison, jamais ils ne s'attacheront ensemble. Que si les uns l'ont, les autres point: premierement, c'est leur donner de différens emplois à crédit, que de donner un mouvement direct aux uns, & un mouvement oblique aux autres: & avec tout cela il ne laissera pas d'être impossible que cette rencontre fortuite d'atomes produise jamais l'ordre & la beauté de l'univers. Il n'est pas même d'un Physicien de croire des corps si petits, qu'ils soient indivisibles: & jamais il ne l'auroit

crû, s'il eût mieux aimé apprendre la Géométrie (15) de Poliéne son ami, que de la lui faire desapprendre.

Démocrite, qui étoit habile en Géométrie, croit que le soleil est d'une grandeur immense ; Epicure lui donne environ deux pieds, un peu plus ou un peu moins, & il ne le croit que de la grandeur à peu près que nous le voyons ; de sorte que tout ce qu'il dit autrement que Démocrite, est insoutenable. Du reste, c'est de Démocrite qu'il a pris les atomes, le vuide, & les images ou espéces, par la rencontre desquelles non seulement nous voyons, mais aussi nous pensons : c'est aussi de lui qu'il a pris cette étenduë à l'infini, qui n'a point d'extrêmité ; & cette infinité de mondes qui naissent, & qui périssent à toute heure : & quoique je n'aprouve nullement ces imaginations-là dans Démocrite, je ne puis souffrir qu'un homme qui les a toutes prises de lui, s'attache, comme il fait, à le blâmer, pendant que tant d'autres le louënt.

Quant à la Logique, qui est la seconde

(15) *Poliéne étoit de Lampsaque ville d'Asie sur l'Hellespont, aujourd'hui Lepsek, sous la domination des Turcs.*

conde partie de la Philoſophie, & qui eſt celle qui forme, & qui conduit le raiſonnement, votre Epicure eſt entiérement dépourvû & dénué de tout ce qui peut y ſervir : il ôte toutes les définitions ; il n'enſeigne ni à diſtinguer, ni à diviſer, ni à tirer une concluſion, ni à réſoudre un argument captieux, ni à développer ce qu'il peut y avoir d'ambigu dans un raiſonnement ; & enfin il fait les ſens tellement juges de tout, qu'il tient, que dès qu'ils ont pris une choſe fauſſe pour vraie, on ne peut plus s'aſſurer de pouvoir juger ſainement de rien.

Maintenant, à l'égard de la partie de la Philoſophie, qui régle la conduite de la vie, il n'y a rien de grand ni d'élevé dans l'objet, qu'il établit pour la fin de toutes les actions des hommes. Car après avoir dit, que la nature ne cherche que la volupté, & ne craint que la douleur, il prétend que c'eſt à ces deux choſes-là uniquement qu'il faut raporter tout ce que nous devons ou rechercher, ou éviter. Cette maxime eſt (16) d'Ariſtippe, & elle

a

(16) *Ariſtippe auteur de la ſecte des Philoſophes qui mettent le ſouverain bien dans la vo-*

a été encore bien mieux soutenuë par les Cyrénéens de sa secte, que par Epicure. Cependant rien ne me paroît plus indigne d'un homme qu'une pareille opinion; & il me semble que la nature nous a faits pour quelque chose de plus grand. Mais au fond, il se peut faire que je me trompe.

Je ne puis croire pourtant, que celui qui eut le premier (17) le nom de Torquatus,

lupté des sens, & contemporain de Platon, étoit né à Cyrene, ville d'Afrique, appellée aujourd'hui Caïoran, dans le Royaume de Barca, sous la domination des Turcs. Ses sectateurs furent appellez Cyrenéens, ou Cyrenaïques: & c'est aussi de lui qu'est venuë la secte des Asotes, ou Sensuels.

(17) *Il s'appelloit Titus Manlius, & il eut le surnom de* Torquatus, *qui passa depuis à ses descendans, à cause qu'ayant été defié au combat par un Gaulois, il le tua en presence des deux armées, & lui arracha un collier appellé* Torques *en Latin. Le même ayant le commandement d'une armée Romaine en Campanie contre les Latins, l'an 414. de Rome, & ayant fait publier des défenses d'attaquer l'ennemi sans ordre, fit couper la tête à son fils, parce que, contre sa défense, il avoit combattu contre un des ennemis, & l'avoit tué. Ce qui donna lieu dans la suite au proverbe Latin* Manliana imperia, les commandemens de Manlius, *lorsqu'on vouloit parler d'un commandement severe. Il ne fut pas pourtant le premier Romain, qui donna l'exemple d'une juf-*

Torquatus, à cauſe du collier qu'il arracha à l'ennemi, le lui ait arraché par ſentiment de volupté; ni que par le même ſentiment il ait combattu contre les Latins ſur le Viſere, dans ſon troiſiéme Conſulat. Et quand il fit couper la tête à ſon fils, ne ſe priva-t-il pas d'un plaiſir bien doux & bien ſenſible; puiſque par-là il préféra aux ſentimens de la nature les plus vifs, ce qu'il croyoit devoir à la majeſté de l'Empire? Quoi! lorſque Lucius Torquatus, celui qui fut Conſul avec Cnéius Octavius, voulut que ſon fils, qu'il avoit émancipé pour être adopté par Décius Syllanus, plaidât lui-même ſa cauſe devant lui pour ſe défendre contre les Ambaſſadeurs des Macédoniens, qui l'accuſoient de concuſſion, & qu'après avoir entendu les deux parties, il prononça, qu'il ne lui paroiſſoit pas que ſon fils ſe fût comporté dans le commandement comme ſes ancêtres, & qu'il lui défendit de ſe préſenter

tice militaire ſi rigoureuſe, & Tite-Live, dans le quatriéme livre, marque que Poſthumius Tubero étant Dictateur contre les Volſques, dont il triompha, ſouilla ſa victoire par la mort de ſon fils, auquel il fit couper la tête, parce qu'il avoit combattu contre ſes défenſes.

préſenter davantage devant lui; croyez-vous que ce fût alors un ſentiment de volupté, qui le fit agir?

Mais laiſſant à part ce que tout bon citoyen eſt obligé de faire pour ſa patrie; & non-ſeulement les plaiſirs dont il ſe prive, mais les périls où il s'expoſe, les fatigues, & même les maux de douleur qu'il endure, en préférant de ſouffrir plutôt toutes choſes que de manquer à ſon devoir; je viens à ce qui eſt moins conſidérable, mais qui ne prouve pas moins. Quel plaiſir, vous, Torquatus, & vous, Triarius, trouvez-vous dans l'étude continuelle des Lettres, dans la recherche de l'Hiſtoire, à feüilleter ſans ceſſe les Poëtes, & à retenir tant de vers? Et ne m'allez pas dire tous deux, que c'en eſt un très-grand pour l'un & pour l'autre: ni vous, Torquatus, ne me dites pas que les belles actions que vos ancêtres ont faites, leur donnoient de la volupté. Ce n'eſt pas ce qu'Epicure répond à une ſemblable objection; ce n'eſt pas non plus ce que vous y devez répondre, ni vous, ni tout homme de bon ſens, qui ſera un peu inſtruit de ces matiéres; & enfin ce n'eſt pas-là ce qui fait qu'il y a tant d'Epicuriens.

Il eſt vrai que ce qui attire d'abord la multitude, c'eſt qu'elle s'imagine qu'Epicure prétend, que ce qui eſt juſte & honnête, donne de lui-même du plaiſir & de la volupté. Mais on ne prend pas garde, que tout ſon ſyſtême ſeroit renverſé, ſi cela étoit. Car s'il convenoit que les choſes loüables & honnêtes fuſſent agréables par elles-mêmes, ſans aucun raport au corps, il s'enſuivroit que la vertu & les connoiſſances de l'eſprit ſeroient déſirables d'elles-mêmes, & c'eſt de quoi il ne demeure pas d'accord. Je ne puis donc pas aprouver Epicure dans tout ce que je viens de vous dire. D'ailleurs je voudrois, ou qu'il eût été plus profond dans les ſciences, car il faut que vous avoüiez qu'il ne l'eſt guéres dans ce qui fait que les hommes ſont appellez ſavans : ou qu'il n'eût pas eſſayé de détourner les autres de le devenir, quoiqu'il me ſemble que pour vous deux, il ne vous en a pas trop empêchez.

Après que j'eus parlé de la ſorte, plutôt pour les faire parler eux-mêmes, que dans aucun autre deſſein ; Triarius en ſouriant : Il ne s'en faut guéres, dit-il, que vous n'ayez effacé Epicure du rang des Philoſophes. Car,

tout le mérite que vous lui laiſſez, c'eſt que de quelque façon qu'il s'énonce, vous ne laiſſez pas de l'entendre. Sur la Phyſique il a pris des autres tout ce qu'il a dit ; encore ce qu'il en a dit n'eſt-il pas trop à votre goût ; & ce qu'il a voulu ajouter de ſon crû, il l'a toûjours ajouté mal à propos. Il n'a eu aucune connoiſſance de la Dialectique. Et en mettant le ſouverain bien dans la volupté, premiérement il s'eſt fort trompé ; en ſecond lieu, il n'a rien dit de lui-même, parce qu'il l'a pris entiérement d'Ariſtippe, qui l'avoit mieux dit avant lui. Et enfin, vous lui avez preſque ôté toute ſorte de connoiſſance, en ajoutant qu'il étoit fort ignorant.

Il eſt impoſſible, repris-je, ô Triarius, que quand on eſt d'un ſentiment différent de celui de quelqu'un, on ne marque ce qu'on y condamne ; car qui m'empêcheroit d'être Epicurien, ſi j'approuvois les opinions d'Epicure, qu'on peut aprendre en ſe joüant ? Il ne faut donc pas trouver mauvais, que ceux qui diſputent enſemble, parlent l'un contre l'autre pour ſe réfuter. C'eſt l'aigreur, c'eſt la colére, c'eſt une trop grande contention, & une trop gran-

de opiniâtreté, qu'il faut bannir de la dispute, & qui en effet sont indignes de la Philosophie.

Vous avez raison, dit Torquatus, il est impossible de disputer, sans faire voir qu'on n'est pas du sentiment de celui contre qui on dispute. Ce qui n'est pas permis, c'est de disputer avec chaleur, & avec emportement. Mais, si vous le trouvez bon, j'aurois quelque chose à répondre à ce que vous avez dit.

Croyez-vous donc, lui repliquai-je, que j'eusse parlé, comme j'ai fait, si je n'avois eu envie de vous entendre ? Hé bien, reprit-il, voulez-vous que nous parcourions toute la doctrine d'Epicure, ou que nous ne parlions que de la seule volupté, dont il est maintenant question ? A votre choix, lui répondis-je. Hé bien, dit-il, ce sera donc de cela seul, que je parlerai ; nous remettrons à une autre fois ce qui regarde la Physique ; & je me fais fort de vous prouver la déclinaison des atomes, & la grandeur du soleil, telle qu'Epicure la supose, & de vous faire voir qu'il a repris & réformé très-sagement beaucoup de choses dans Démocrite. Quant à présent, je ne parlerai que de la volupté, & je ne dirai rien de nou-

veau là-dessus ; mais je ne laisse pas d'espérer que vous serez de mon sentiment. Je vous assure, lui répondis-je, que je ne serai point opiniâtre, & que je me rendrai volontiers, si vous pouvez me persuader. Je le ferai, ajoûta-t'il, pourvû que vous demeuriez dans la même disposition que vous témoignez ; mais j'aimerois mieux parler de suite, que d'interroger, ou d'être interrogé. Comme il vous plaira, lui dis-je ; & après cela il commença à parler de cette sorte.

Je commencerai d'abord par garder la méthode d'Epicure, duquel il est ici question ; & j'établirai ce que c'est que le sujet de notre dispute, non pas que je ne croïe que vous le sachiez très-bien, mais afin de procéder avec ordre.

Nous cherchons donc quel est le plus grand des biens : & du consentement de tous les Philosophes, ce doit être celui, auquel tous les autres biens doivent se raporter, & qui ne se raporte à aucun autre. Ce bien-là, selon Epicure, est la volupté, qu'il prétend être le souverain bien, prétendant aussi que la douleur est le plus grand des maux : & voici comment il s'y prend pour le prouver.

Tout animal, dès qu'il eſt né, aime la volupté, & la recherche comme un très-grand bien : il haït la douleur, & l'évite autant qu'il peut, comme un très-grand mal : & tout cela, il le fait lorſque la nature n'a point été encore corrompuë en lui, & qu'il peut juger le plus ſainement. On n'a donc pas beſoin de raiſonnement, ni de preuves pour démontrer que la volupté eſt à rechercher, & que la douleur eſt à craindre. Cela ſe ſent, comme on ſent que le feu eſt chaud, que la neige eſt blanche, & que le miel eſt doux ; & il eſt inutile d'apuyer par des raiſonnemens ce qui ſe fait ſentir ſuffiſamment de ſoi-même. Car il y a différence, dit Epicure, entre ce qu'on ne peut prouver qu'à force de raiſons, & ce qui ne demande qu'un ſimple avertiſſement. Les choſes abſtruſes, & comme envelopées, ont beſoin d'étude pour être bien démêlées, & bien éclaircies : les autres, il ſuffit de les indiquer. Comme donc, en ôtant tous les ſens à l'homme, il ne lui reſteroit plus rien, pour pouvoir juger de quoi que ce fût ; il eſt par conſéquent impoſſible qu'il juge, que par les ſens, de ce qui eſt conforme à la nature, ou de ce qui lui eſt contraire. Et cela étant,

peut-il avoir quelque perception, peut-il faire quelque ſorte de jugement, qui le puiſſe porter à rechercher autre choſe que la volupté, & à fuir autre choſe que la douleur ?

Il y a des gens parmi nous, qui pouſſent cela encore plus loin, & qui diſent que ce n'eſt pas ſeulement par les ſens, qu'on juge de ce qui eſt bon, & de ce qui eſt mauvais ; mais qu'on peut connoître auſſi par l'eſprit, & par la raiſon, que la volupté eſt d'elle-même à rechercher, & que la douleur eſt auſſi d'elle-même à craindre : & qu'ainſi la recherche de l'une, & la fuite de l'autre viennent de l'impreſſion, que tous les eſprits ont reçûë de la nature. D'autres, de l'avis deſquels je ſuis, voyant que tant de grands Philoſophes ſoûtiennent, qu'il ne faut mettre ni la volupté au rang des biens, ni la douleur au rang des maux, diſent, qu'il ne faut pas tant ſe repoſer ſur la bonté de notre cauſe, qu'on n'examine avec ſoin tout ce qui ſe peut dire ſur la volupté, & ſur la douleur. Mais pour vous faire tout-à-fait connoître d'où vient l'erreur de ceux qui blâment la volupté, & qui louënt en quelque ſorte la douleur, je vais vous expliquer toutes choſes, &

vous faire voir tout ce qui a été dit là-dessus par l'inventeur de la vérité, & pour ainsi dire, par l'architecte de la vie heureuse.

Personne, dit-il, ne craint & ne fuit la volupté, parce que c'est la volupté, mais parce qu'elle attire de grandes douleurs à ceux qui ne savent pas en faire un usage modéré & raisonnable; & personne n'aime & ne recherche la douleur comme douleur, mais parce qu'il arrive quelquefois que par le travail & par la peine on parvient à joüir d'une grande volupté. Car, pour descendre jusques aux petites choses: qui de vous ne fait point quelque exercice pénible, pour en retirer quelque sorte d'utilité? Et qui pourroit justement blâmer, ou celui qui rechercheroit une volupté, qui ne pourroit être suivie de rien de fâcheux; ou celui qui éviteroit une douleur, dont il ne pourroit espérer aucun plaisir?

Tout au contraire, nous blâmons avec raison, & nous croyons dignes de mépris & de haine ceux qui se laissant corrompre par les attraits d'une volupté présente, ne prévoient pas à combien de maux & de chagrins une passion aveugle les peut exposer. J'en dis autant

de ceux qui par molleſſe d'eſprit, c'eſt-à-dire, par la crainte de la peine & de la douleur, manquent aux devoirs de la vie. Et de tout ce que je dis ici, il eſt très-facile d'en rendre raiſon. Car, lorſque nous ſommes tout-à-fait libres, & que rien ne nous empêche de faire ce qui peut nous donner le plus de plaiſir, on peut ſe livrer entierement à la volupté, & chaſſer toute ſorte de douleur; mais dans les temps deſtinez aux devoirs de la ſociété, ou à la néceſſité des affaires, ſouvent il faut faire banqueroute à la volupté, & ne ſe point refuſer à la peine. La regle que tient en cela un homme ſage, c'eſt de renoncer à de légéres voluptez pour en avoir de plus grandes, & de ſavoir ſupporter des douleurs légéres, pour en éviter de plus fâcheuſes.

Qui m'empêchera, du ſentiment dont je ſuis là-deſſus, de rapporter à cela tout ce que vous avez dit de mes ancêtres? Et ne croyez pas qu'en les loüant comme vous avez fait, avec tant de marques d'amitié pour moi, vous m'ayez corrompu, ni que vous m'ayez rendu moins délibéré à vous réfuter. Car de quelle maniére interprétez-vous ce qu'ils ont fait? Quoi, vous pouvez

croire qu'ils ſe ſoient jettez au travers des ennemis, & qu'ils aient ſervi contre leur propre ſang, ſans ſonger à l'utilité & à l'avantage qui leur en pourroit revenir ! Les bêtes mêmes dans leur plus grande impétuoſité ne font rien, ſans qu'on puiſſe connoître pourquoi elles le font ; & vous croirez que de ſi grands hommes ont fait de ſi grandes choſes ſans ſujet ! Nous examinerons bien-tôt quelle peut en avoir été la cauſe : en attendant, je croirai que s'ils ont eu en cela quelque objet, la vertu ſeule n'eſt point ce qui les a portez à agir.

Le premier Torquatus alla hardiment arracher le collier à l'ennemi, mais il ſe couvrit en même-temps de ſon bouclier, pour n'être pas tué : il s'expoſa à un grand péril, mais à la vûë de toute l'armée ; & par-là que ne s'acquit-il point ? L'eſtime & l'amour de tout le monde, qui ſont les gages les plus aſſurez qu'on puiſſe avoir pour mener une vie tranquille. Il condamna ſon fils à la mort : ſi ce fut ſans cauſe, je voudrois n'être pas deſcendu d'un homme ſi dur & ſi cruel : que ſi ce fut pour établir la diſcipline militaire aux dépens des ſentimens de la nature, & pour contenir

les troupes par cet exemple dans une guerre dangereuſe, il pourvut par-là au ſalut de ſes citoyens, d'où il ſavoit que le ſien devoit dépendre.

Le même raiſonnement s'étend bien loin. Car ce qui donne ordinairement un beau champ à l'éloquence, & principalement à la vôtre, lorſqu'en rapportant les grandes actions des hommes célébres, vous faites entendre qu'ils n'y ont été excitez par aucun interêt particulier, mais par le ſeul amour de la vertu & de la gloire, ſe trouve entiérement renverſé par l'alternative que je viens de poſer, ou qu'on ne ſe dérobe à aucune volupté, que dans la vûë d'une volupté plus grande, ou qu'on ne s'expoſe à aucune douleur, que pour éviter une douleur plus fâcheuſe.

Mais c'eſt aſſez parlé des glorieuſes actions des grands perſonnages; ce ſera bien-tôt le lieu de faire voir, que toutes les vertus en général tendent à la volupté: il faut dire maintenant ce que c'eſt que la volupté, afin d'ôter aux *ignorans* tout ſujet de ſe tromper; & pour montrer combien une ſecte qui paſſe pour toute voluptueuſe, & pour toute ſenſuelle, eſt en effet grave, ſévére & retenuë. Car nous ne nous at-

tachons pas à la seule volupté, qui chatouille la nature, & qui excite des sensations agréables : mais nous regardons comme une très-grande volupté la privation de la douleur. Or comme, du moment que nous ne sentons aucune douleur, nous avons de la joie ; & comme tout ce qui donne de la joie est volupté, ainsi que tout ce qui blesse est douleur ; c'est avec raison que la privation de toute sorte de douleur est appellée volupté. Et de même, que lorsqu'on a chassé la soif & la faim par le boire & le manger, c'est une volupté que de ne sentir plus de besoin ; de même c'en est une dans toutes les autres choses, que de n'avoir aucune douleur.

C'est pourquoi Epicure n'a voulu admettre aucun milieu entre la douleur & la volupté : & ce que quelques-uns ont regardé comme un milieu entre l'une & l'autre, je veux dire la privation de toute douleur, il l'a regardé lui non seulement comme une volupté, mais comme une extrême volupté, soutenant que la privation de toute douleur est le dernier terme où puisse aller la volupté, qui peut bien être diversifiée en plusieurs manières ; mais qui ne peut jamais aller plus loin.

Je me souviens d'avoir oüi dire à mon pére, qui se mocquoit agréablement des Stoïciens, qu'à Athénes, dans le (18) Céramique, il y a une statuë de Chrysippe assis, qui avance la main, parce qu'il avoit coûtume de l'avancer quand il vouloit faire quelque question. Votre main dans l'attitude où elle est, disoit un Stoïcien, désire-t-elle quelque chose? Non, sans doute: mais si la volupté étoit un bien, ne la désireroit-elle pas? Je le croi. La volupté n'est donc pas un bien?

La Statuë, disoit mon pére, si elle avoit pû parler, n'auroit pas parlé de la sorte; & cela ne conclut que contre Aristippe, & contre les Cyrénéens, nullement contre Epicure. Car s'il n'y avoit de volupté que celle qui chatoüille les sens, & qui excite une titillation agréable, la main ne se contenteroit pas de ne sentir point de douleur, à moins qu'elle n'eût aussi quelque mouvement.

(18) *Il y avoit à Athenes deux places ainsi appellées, l'une dans la ville même, où les Courtisanes logeoient: l'autre dans un des fauxbourgs, où ceux qui mouroient à la guerre étoient enterrez aux dépens du Public: & c'étoit dans celle-là qu'étoit la statuë de Chrysippe.*

mouvement de volupté. Que ſi n'avoir nulle douleur, eſt une très-grande volupté, comme Epicure le ſoûtient: en premier lieu, Chryſippe, on a eu raiſon de dire que votre main, en la ſituation où elle eſt, ne déſire rien: mais enſuite on a eu tort de prétendre que ſi la volupté étoit un bien, elle la déſireroit: car comment pourroit-elle déſirer ce qu'elle a, puiſqu'étant ſans douleur, elle eſt dans la volupté?

Or, que la volupté ſoit le plus grand de tous les biens, on le peut faire connoître aiſément. Supoſons, par exemple, qu'un homme joüit continuellement de toutes ſortes de voluptez, tant du corps, que de l'eſprit, ſans qu'aucune douleur, ni aucune crainte le troublât le moins du monde, pourroit-on s'imaginer un état plus heureux, & plus déſirable? Car il faudroit qu'un tel homme eût l'ame ferme, & qu'il ne craignît, ni la mort, ni la douleur: qu'il ne craignît point la mort, parce que c'eſt la privation de toute ſorte de ſentiment: qu'il ne craignît point la douleur, parce que ſi elle dure long-temps, elle eſt légére, & ſi elle eſt grande, elle dure peu; & qu'ainſi, l'excès en eſt contrebalancé par le peu-

qu'elle dure, & la longueur par le peu qu'on ſouffre. Que ſi vous joignez à cela que l'homme, dont nous parlons, ne ſe laiſſe point inquiéter mal-à-propos par l'appréhenſion des Dieux, & que même il ſache jouir des voluptez paſſées, en les rappellant ſans ceſſe dans ſon ſouvenir ; encore une fois, que pourroit-il y avoir à ajoûter à un état ſi heureux ?

Supoſons au contraire un homme accablé de toutes ſortes de douleurs d'eſprit & de corps, ſans eſpérer qu'elles puiſſent jamais diminuer ; ſans avoir jamais goûté aucun plaiſir, & ſans s'attendre à en avoir jamais aucun ; pourra-t-on jamais ſe figurer un état plus miſérable ? Que ſi une vie remplie de douleurs eſt ce qu'il y a de plus à craindre, ſans doute le plus grand des maux eſt de paſſer ſa vie dans la douleur ; & par la même raiſon le plus grand des biens eſt de vivre dans la volupté. Car notre eſprit n'a rien autre choſe où il puiſſe s'arrêter comme à ſa fin, que la volupté ; & toutes nos craintes, tous nos chagrins ſe raportent à la douleur : ſans que naturellement nous puiſſions être, ni ſollicitez à rien que par la volupté, ni détournez de rien que par la douleur.

Outre cela, la source de tout ce que nous desirons, & de tout ce que nous craignons est dans la volupté, ou dans la douleur : & cela étant, il est clair que tout ce qu'on fait de plus loüable & de plus honnête, se fait par raport à la volupté. Comme donc, selon tous les Philosophes, le plus grand de tous les biens est ce qui ne se raporte à aucune autre chose, & à quoi toutes choses se raportent, il faut nécessairement avoüer que le souverain bien est de vivre agréablement. Ceux qui le font consister dans la vertu, & qui, séduits par le seul éclat du nom, ne comprennent pas ce que la nature demande, se trouveroient délivrez d'une grande erreur, s'ils vouloient croire Epicure.

Pour vos vertus, qui sont si excellentes, & si belles : qui pourroit les trouver telles, & les desirer, si elles ne produisoient de la volupté ? Car de même que ce n'est point à cause de la Médecine qu'on estime la science de la Médecine, mais à cause de la santé qu'elle procure ; & que dans un Pilote ce n'est point l'art de naviger dont on fait cas, mais l'utilité qu'on en retire : de même si la sagesse, qui est l'art de la vie, n'étoit bonne à rien, on n'en voudroit

point ; on n'en veut, que parce qu'elle nous procure l'acquiſition & la joüiſſance de la volupté.

Vous voyez de quelle nature eſt la volupté dont j'entens ici parler, afin qu'un mot qu'on prend ſouvent en mauvaiſe part, ne me faſſe point de tort. En effet, l'ignorance de ce qui eſt bon ou mauvais, eſt le principal inconvénient de la vie ; & comme l'erreur où on eſt là-deſſus, prive ſouvent les hommes des plaiſirs les plus ſenſibles, & les livre ſouvent auſſi à des peines inconcevables, il n'y a que la ſageſſe, qui nous dépoüillant de toutes ſortes de mauvaiſes craintes, & de mauvais deſirs, & nous arrachant le bandeau des fauſſes opinions, puiſſe nous conduire ſûrement à la volupté.

Il n'y a que la ſageſſe, qui banniſſe le chagrin de notre eſprit, qui nous empêche de nous abandonner à de mauvaiſes frayeurs, & qui éteignant en nous, par ſes préceptes, l'ardeur des cupiditez, puiſſe nous faire mener une vie tranquille. Car les cupiditez ſont inſatiables, & non ſeulement elles perdent les particuliers, mais ſouvent elles ruinent les familles entiéres, & même les républiques. De-là viennent les hai-

nes, les diſſenſions, les diſcordes, les ſéditions, les guerres. Et ce n'eſt point ſeulement au dehors, que les cupiditez agiſſent avec une impétuoſité aveugle; elles combatent les unes contre les autres au-dedans de nous-mêmes, & elles ne ſont jamais d'accord. Comme il ſeroit donc impoſſible que la vie ne devint par-là très-amére, il n'y a que le ſage, qui retranchant en lui toute ſorte de crainte frivole & d'erreur, & ſe renfermant dans les bornes de la nature, puiſſe mener une vie exempte de crainte & de chagrin.

Or, qu'y a-t-il de plus utile, & de plus propre à contribuer à la félicité de la vie, que la partition qu'Epicure a faite des cupiditez; les unes naturelles & néceſſaires; les autres naturelles, mais non pas néceſſaires; & les autres ni naturelles, ni néceſſaires. On ſatisfait les néceſſaires, ſans beaucoup de peine, & ſans beaucoup de dépenſe; les naturelles n'en demandent pas même beaucoup; parce que les choſes dont la nature ſe contente, ſont aiſées à acquerir, & ont leurs bornes; mais les cupiditez inutiles n'en ont point.

Si toute la vie des hommes eſt donc troublée par l'erreur, & par l'ignoran-

ce, & si la sagesse seule peut nous exempter de la guerre des passions, nous délivrer de toute sorte de terreur, nous aprendre à suporter les injures de la fortune, & nous enseigner tous les chemins, qui vont au repos & à la tranquilité; pourquoi ferons-nous difficulté de dire, qu'il faut rechercher la sagesse, à cause de la volupté, & qu'il faut éviter l'ignorance & la folie, à cause des maux qu'elles entraînent avec elles?

Je dirai par la même raison, qu'il ne faut point rechercher la tempérance pour elle-même, mais pour le calme qu'elle aporte dans les esprits, en les mettant dans une assiette douce & tranquile. Car j'apelle tempérance ce qui nous fait juger qu'il faut suivre la raison dans les choses qui sont à rechercher, ou à craindre. Ce n'est pas pourtant assez qu'elle nous fasse juger ce qu'on doit faire, ou ne faire pas; il faut de plus savoir s'entenir à ce qu'on a jugé. Mais combien y a-t-il de gens, qui ne pouvant demeurer fermes dans aucune résolution, & *séduits* par quelque aparence de volupté, se livrent de telle sorte à leurs passions, qu'ils s'y laissent emporter, sans prendre garde à ce qui leur en peut

arriver ? Et de-là vient que pour une volupté médiocre, peu néceſſaire, & dont ils auroient pû ſe paſſer facilement, non ſeulement ils tombent dans de grandes maladies, dans l'infortune, & dans l'oprobre ; mais que ſouvent même ils en ſont punis par les loix.

Mais ceux qui ſavent s'adonner de telle ſorte à la volupté, qu'il ne puiſſe leur en arriver aucun inconvénient, & qui ſont aſſez fermes dans leurs ſentimens, pour ne ſe laiſſer point emporter au plaiſir, dans les choſes qu'ils ont une fois jugé qu'ils ne doivent point faire ; ceux-là trouvent une grande volupté, en mépriſant la volupté même. Ils ſavent auſſi quelquefois ſouffrir une douleur médiocre, pour en éviter une plus grande ; & par-là on voit que l'intempérance n'eſt point par elle-même à fuir ; & qu'auſſi, lorſqu'on embraſſe la tempérance, ce n'eſt point comme étant ennemie des voluptez, mais comme pouvant procurer de plus grandes voluptez, que celles dont elle prive.

Je dis à peu près la même choſe de la force d'ame : car la fatigue du travail, ni la ſouffrance des douleurs, ne ſont point à rechercher pour elles-mêmes ; ni la patience, ni les ſoins, ni les veil-

les, ni l'induſtrie, qu'on loüe tant, ni la force même ne ſont point à rechercher de la ſorte : mais on ſe porte à tout cela, afin qu'on puiſſe vivre ſans inquiétude, & ſans crainte, & qu'autant qu'on peut, on ſe délivre le corps & l'eſprit de tout ce qui peut faire de la peine. Comme donc la crainte de la mort trouble toute la tranquilité de la vie ; que c'eſt un miſérable état de ſuccomber à la douleur, ou de la ſuporter avec foibleſſe ; & que par une pareille lâcheté de courage, pluſieurs ont abandonné leurs parens, leurs amis, leur patrie, & ſe ſont enfin eux-mêmes perdus : auſſi un eſprit ferme, robuſte & élevé, ſe trouvant entiérement dégagé de toute ſorte d'inquiétude, mépriſe par une noble fierté la mort même, qui remet tous les hommes dans l'état où ils étoient avant que de naître : & ſur le ſujet de la douleur, il eſt préparé comme un homme qui ſait, que les extrêmes douleurs finiſſent bien-tôt par la mort ; que les légéres ſont entremêlées de pluſieurs intervales de relâche ; & que pour les autres, ſelon que nous les trouvons tolérables, ou non, nous ſommes maîtres, ou de les ſuporter, ou de nous en délivrer, en ſortant de la vie

comme d'un théatre. Vous voyez par-là, que nous ne croyons point que la timidité & la lâcheté soient blâmables par elles-mêmes ; & que ce n'est point non plus par elles-mêmes, que nous trouvons la force & la patience loüables : mais que ce qui fait que nous rejettons les unes, c'est que d'ordinaire elles traînent la douleur à leur suite ; & que ce qui fait que nous estimons les autres, c'est qu'elles nous procurent de la volupté.

Il reste à parler de la justice, & nous aurons parlé de toutes les vertus. Mais ce qui a été dit des trois autres, convient encore à celle-ci : & ce que j'ai déjà montré de la sagesse, de la tempérance, & de la force, qu'elles étoient tellement jointes avec la volupté, qu'on ne les en pouvoit séparer, il faut l'appliquer à la justice, qui non seulement ne fait jamais mal à personne ; mais qui met toûjours l'esprit en repos, & par elle-même, & par l'espérance qu'elle donne, qu'on ne manquera jamais d'aucune des choses qu'une nature non corrompuë peut desirer.

Quand la témérité, la licence, & la lâcheté se sont emparées de l'esprit, elles

elles l'agitent & le déchirent ſans ceſſe, parce que d'elles-mêmes elles ſont turbulentes. Mais un eſprit où la juſtice réſide, demeure toujours tranquille, par cela ſeul qu'elle y réſide; & ſi par hazard il lui prenoit envie de faire quelque choſe de mauvais, il en ſeroit bientôt retenu, parce qu'il ſait que ce qui ſe fait le plus en ſecret ne peut être toûjours caché. Pour les actions des méchans, d'abord le ſoupçon, le bruit qui court, & la renommée publique les découvre; enſuite l'accuſateur les pourſuit, le Juge les punit, & quelquefois auſſi les coupables viennent d'eux-mêmes ſe découvrir, comme il arriva ſous votre Conſulat.

Que s'il y a des hommes aſſez puiſſans pour être en état de ne point craindre le châtiment des loix, ils ne laiſſent pas pour cela d'avoir peur des Dieux: & les ſoins qui les dévorent, les inquiétudes qui les déchirent nuit & jour, ils les regardent comme un ſupplice que les Dieux immortels leur envoient. Ce qu'on pourroit donc retirer d'utilité ou de plaiſir d'une méchante action, peut-il diminuer autant les maux & les peines de la vie, que la méchante action les augmente, ſoit par

les reproches qu'on s'en fait, soit par la punition des loix qu'on appréhende, soit par la haine publique qu'on s'attire ?

Il est vrai qu'il y a des gens qui dans le comble des biens, des honneurs & des dignitez, & gorgez de toutes sortes de plaisirs, loin de pouvoir assouvir leurs cupiditez par une voie injuste, les sentent au contraire s'allumer davantage tous les jours ; mais ces gens-là ont plus besoin d'être enchaînez que d'être instruits. La vraie raison invite donc à la justice, à l'équité, & à la fidélité tous les hommes d'un esprit sain : car il n'appartient ni aux enfans, ni aux gens foibles de rien faire d'injuste, parce qu'ils ne le pourroient pas quand ils le voudroient : c'est un pouvoir qui n'est donné qu'à une fortune puissante, ou à un esprit déja formé ; & lorsqu'on sait faire un bon usage de son pouvoir, on se concilie l'estime & la bienveillance publique, qui sont les moyens les plus propres pour la tranquillité de la vie.

Au fond, quel sujet pourroit-on avoir d'être injuste, quand on est puissant ? Car les cupiditez, qui partent uniquement de la nature, sont aisées à contenter,

ſans faire tort à perſonne ; & il ne faut pas ſe laiſſer aller aux autres, qui ne portent à rien qui ſoit de ſoi-même à rechercher ; & on ne ſauroit faire d'injuſtice qu'on n'y perde plus qu'on n'y gagne. De ſorte qu'on ne peut pas dire que la juſtice ſoit à rechercher par elle-même, mais ſeulement par l'avantage qu'on en retire. Car il eſt agréable d'être aimé & eſtimé de tout le monde ; parce qu'alors on eſt plus à couvert de toutes ſortes d'inſultes, & que la vie en eſt plus remplie de volupté. Ce n'eſt donc pas ſeulement pour éviter les inconvéniens du dehors, que nous croyons qu'il faut s'empêcher d'être injuſte ; mais principalement parce que l'injuſtice ne laiſſe jamais reſpirer en paix ceux qui lui donnent entrée.

Que ſi les vertus mêmes, dont les autres Philoſophes ont accoûtumé de faire ſonner la loüange ſi haut, ne peuvent avoir pour derniére fin que la volupté, & ſi la volupté eſt la ſeule qui nous appelle & qui nous attire naturellement à elle, il n'y a point de doute que la volupté ne ſoit naturellement le plus grand de tous les biens, & que par conſéquent ce ne ſoit vivre heureuſement que de vivre toute ſa vie dans la volupté.

J'expliquerai dans peu ce qui eſt inſéparable de cette maxime indubitable. Ce n'eſt point en établiſſant la volupté pour le plus grand des biens, & la douleur pour le plus grand des maux, qu'on ſe trompe; c'eſt en ignorant quelles ſont les choſes qui peuvent veritablement procurer de la volupté, ou cauſer de la douleur. J'avouë cependant que les plaiſirs & les peines de l'eſprit viennent des plaiſirs & des peines du corps, & je demeure d'accord de ce que vous diſiez tantôt, que ceux d'entre nous qui penſent autrement, & qui ſont en aſſez grand nombre, ne peuvent jamais ſoûtenir leur opinion. Mais quoi que la volupté de l'eſprit donne de la joie, & que la triſteſſe de l'eſprit cauſe de la douleur; & quoi que la volupté & la triſteſſe de l'eſprit aient leur ſource dans le corps, & aient rapport au corps, cela n'empêche pas pourtant que les voluptez & les peines de l'eſprit ne ſoient en effet plus grandes que celles du corps. Car par le corps nous ne pouvons avoir de ſenſation que des choſes préſentes: par l'eſprit nous ſentons & les paſſées & les futures: & ſuppoſant les douleurs de l'eſprit égales à celles du corps, c'eſt toûjours un grand ſur-

croît de douleur que de s'imaginer que le mal qu'on ſent n'aura point de fin. Et ce que je dis de la douleur, on peut l'appliquer à la volupté, lorſqu'on en joüit ſans crainte: par où il eſt clair qu'une extrême volupté d'eſprit, ou une extrême douleur contribuë encore plus à rendre la vie heureuſe ou miſérable, que les mêmes impreſſions, quand elles ſe rencontrent également dans le corps.

Nous ne prétendons pas, au reſte, que dès qu'on n'a plus de volupté, la douleur ſuccéde auſſitôt à la volupté; au contraire nous tenons que c'eſt une joie que l'abſence de la douleur, quand même cette abſence ne ſeroit ſuivie d'aucune volupté ſenſible; & par là on peut juger quelle grande volupté c'eſt que de ne ſentir aucune douleur. De plus, comme l'attente des biens que nous eſpérons nous donne de la joie, le ſouvenir de ceux dont nous avons joüi nous en donne auſſi: mais au lieu que les gens ſages ſavent ſe faire un plaiſir de leurs plaiſirs paſſez, les fous ſe font un tourment des maux qu'ils n'ont plus. Or il ne dépend que de nous d'enſevelir en quelque ſorte dans un perpétuel oubli les choſes fâcheuſes; & de rappeller

agréablement les autres dans notre esprit. Quel chemin court & facile de vivre heureux ! Car puisqu'il n'y a rien de meilleur que de vivre sans douleur & sans chagrin, & de joüir des plus grands plaisirs du corps & de l'esprit, peut-on dire que nous ayons rien oublié ici de tout ce qui peut rendre la vie agréable, & faire parvenir au souverain bien dont il s'agit ?

Epicure, que vous accusez d'être trop adonné à la volupté, ne cesse de dire qu'on ne peut vivre agréablement, à moins qu'on ne vive sagement, honnêtement, & justement ; ni vivre sagement, honnêtement, & justement, que dès lors on ne vive agréablement. Car puisqu'il ne peut y avoir de calme dans une ville où il y a sédition, ni dans une maison dont les maîtres sont mal ensemble, comment un esprit qui n'est pas d'accord avec lui-même peut-il joüir de quelque volupté qui soit pure ? Tant qu'il se trouvera agité de divers sentimens, il est impossible qu'il soit tranquille, & qu'il juge tranquillement de rien. Que si les maladies du corps sont un obstacle à l'agrément de la vie, à combien plus forte raison les maladies de l'esprit en seront-elles un ? Or

les maladies de l'esprit sont les excessives convoitises des richesses, de la domination, & des voluptez sensuelles: ajoutez-y les chagrins & les ennuis dont se laissent continuellement ronger ceux qui ne veulent pas concevoir qu'il ne faut jamais se tourmenter de ce qui n'est point une douleur du corps actuelle, ou qui ne traîne point infailliblement une douleur à sa suite: & vous verrez qu'il y a peu de gens qui ne soient attaquez de quelqu'une de ces maladies, & qui ne soient malheureux par conséquent. A tout cela ils joignent la peur de la mort, que quelques-uns regardent sans cesse comme le rocher de Tantale, toujours prêt à les écraser. Ils y joignent aussi le malheur de la superstition, qui ne laisse jamais en repos ceux dont elle s'est une fois emparée. Ils ne savent ni se ressouvenir avec plaisir des biens qu'ils ont eu, ni joüir comme il faut de ceux qu'ils ont: & ils tremblent à toute heure dans la crainte d'un avenir, dont l'incertitude les tient dans de contiuelles angoisses. Sur-tout quand ils viennent à s'appercevoir qu'ils ont travaillé inutilement pour acquérir des richesses, du pouvoir, de l'autorité & de la gloire, & que tous les plaisirs dont ils se pro-

posoient de joüir, & dans l'espérance desquels ils s'étoient donné tant de peines, leur échapent sans retour ; ils s'abandonnent alors à une entiére désolation. On en voit d'autres d'un esprit foible & bas, qui n'ont d'eux-mêmes nul fonds ; d'autres qui desespérent de tout ; d'autres qui sont malins, envieux, difficiles à vivre, médisans, fuyant le monde, & toûjours chagrins ; d'autres qui sont continuellement adonnez à des amourettes frivoles ; d'autres qui sont turbulens, audacieux, injustes, emportez, & en même temps légers & intempérans, & dont l'esprit n'est jamais dans une même assiette. Or tout ce qui est fait de la sorte ne peut jamais cesser de souffrir. Mais comme il n'y a aucun de tous ces fous-là qui soit heureux, il n'y a aussi aucun sage qui ne le soit ; & nous sommes mieux fondez que les Stoïciens à le soûtenir. Car ils disent qu'il n'y a de vrai bien que je ne sai quoi qu'ils appellent *honnête*, en lui donnant un nom plus beau que solide : & ils prétendent que la vertu appuyée là-dessus ne cherche aucun autre bien, & qu'elle se suffit à elle-même pour être heureuse. Ce n'est pas pourtant qu'ils ne puissent avancer une pareille doctrine, non-

seulement sans que nous nous y oppo-sions, mais même avec approbation de notre part: car voici quel est le Sage, selon Epicure.

Le Sage est borné dans ses desirs; il mépriſe la mort; il penſe des Dieux immortels ce qu'il en faut croire, mais ſans aucune mauvaiſe frayeur; & s'il faut ſortir de la vie, il n'en fait nulle difficulté. Et moyennant cela il eſt toûjours dans la volupté; parce qu'il n'y a aucun temps où il n'ait plus de voluptez que de douleurs. Il ſe reſſouvient du paſſé avec plaiſir; il joüit du préſent avec d'agréables réflexions, & ſans nulle inquiétude de l'avenir: comme il eſt très-éloigné de tous les défauts & de toutes les erreurs dont nous venons de parler, il ſent une volupté inconcevable quand il compare ſa vie avec celle des fous: & lorſqu'il lui ſurvient des douleurs, il ſait en faire la compenſation, & il trouve qu'elles ne ſont jamais ſi grandes, qu'il n'ait toûjours plus de quoi ſe réjoüir que de quoi ſouffrir.

C'eſt encore un très-beau mot d'Epicure, qu'*une médiocre fortune convient à un homme ſage; mais qu'il n'y a point d'affaires ſi importantes que le ſage ne puiſſe manier heureuſement par la force de ſa rai-*

son; & qu'on ne peut pas recevoir de plus grande volupté dans toute l'infinité des temps, qu'il en reçoit dans l'espace du temps dans lequel il est renfermé.

Quant à la Dialectique, il l'a regardée comme ne servant de rien ni à vivre plus heureusement, ni à mieux raisonner, quoi qu'elle puisse servir à faire connoître la force des mots, le genre de la question dont il s'agit, & les conséquences qu'on peut, ou qu'on ne peut pas en tirer. Pour la Physique, qui peut être d'une grande utilité, il s'y est fort attaché, parce que lorsqu'on connoît bien la nature de toutes choses, on est défait de toute superstition, on est délivré de la crainte de la mort, on n'est plus sujet à être troublé par l'ignorance qui est la source de tant de frayeurs; & qu'enfin, quand on est parvenu à savoir bien ce que la nature desire, on en est beaucoup plus réglé dans tout le cours de sa vie. De plus, s'il arrive que nous parvenions à une véritable connoissance des choses, il est sûr que par là, comme par une régle descenduë du Ciel, & en y rapportant tous nos jugemens, nous demeurerons toûjours fermes & inébranlables dans nos sentimens, sans qu'aucune force d'éloquence puisse nous

en faire désister ; au lieu que si nous n'avons pas cette connoissance, nous ne pourrons jamais maintenir la vérité de nos sens dans leur jugement. Car tout ce que nous connoissons par l'intelligence, a sa source dans les sens, avec lesquels, si leur rapport est fidéle, comme Epicure l'enseigne, on peut avoir une véritable perception de quelque chose ; au lieu que ceux qui disent que par les sens on ne peut avoir de véritable perception, & qui les récusent pour juges, ne sauroient jamais démêler ce qu'ils veulent dire.

Outre cela, sans la connoissance des choses de la nature, il n'y auroit rien sur quoi on pût fonder la conduite de la vie. C'est de là qu'on tire la fermeté d'esprit contre la peur de la mort, & contre les vaines frayeurs de la superstition. C'est en pénétrant dans les secrets de la nature, qu'on parvient à avoir l'esprit tranquille : c'est en approfondissant bien ce que c'est que les cupiditez, qu'on devient modéré ; & enfin, c'est en connoissant bien, comme je l'ai déjà dit, la regle que la nature a établie en nous pour juger de toutes choses, qu'on peut démêler le faux d'avec le vrai.

Il me reſte maintenant à parler d'une choſe qui appartient néceſſairement à la queſtion que nous traitons, c'eſt l'amitié, que vous prétendez qui ſeroit anéantie, s'il étoit vrai que la volupté fût le plus grand des biens; mais bien loin qu'Epicure donne aucune atteinte à l'amitié, il a dit au contraire que de tout ce que la ſageſſe peut acquérir pour rendre la vie heureuſe, l'amitié eſt ce qu'il y a de plus excellent, de plus agréable, & de plus avantageux. Ce qu'il a enſeigné par ſes diſcours, il l'a confirmé par ſa vie & par ſes mœurs; & pour voir combien il s'eſt diſtingué en cela, il ne faut que recourir à ce qu'on nous rapporte de l'antiquité, dans toute laquelle, en remontant d'Oreſte juſqu'à Théſée, on trouve à peine trois (19) couples d'amis. Quelle nombreuſe

(19) *Il n'eſt pas mal aiſé d'entendre quels ſont les deux premiers couples d'amis dont Torquatus entend parler en cet endroit. Les premiers ſont Theſée & Pirithoüs, & les ſeconds ſont Oreſte & Pylade: & comme ils ſont connus de tout le monde il eſt inutile d'en rien dire ici. Du reſte, je ne ſai qui ſont les autres qu'il faut entendre; ſi ce n'eſt peut être Achille & Patrocle. Alde Manuce dans ſes Commentaires marque Damon & Pythias; mais je ne comprens pas comment il peut les citer,* en re-

breuſe troupe d'amis étroitement liez l'un à l'autre Epicure n'avoit-il point raſſemblez dans une ſeule maiſon de peu d'étenduë ! Tous les Epicuriens ne ſuivent-ils pas encore ſon exemple ?

Mais on ne peut pas tout dire, revenons à notre queſtion. Nos gens en parlant de l'amitié, en ont parlé de trois maniéres différentes. Quelques-uns nient que les voluptez qui regardent nos amis, ſoient pour nous à rechercher par elles-mêmes, comme celles qui nous regardent. En cela il ſemble que l'amitié ſoit un peu ébranlée : néanmoins ils ſoûtiennent aſſez bien leur opinion, à mon avis. Ils diſent que l'amitié, auſſi-bien que les vertus, eſt inſéparable de la volupté ; que la vie d'un homme ſeul & ſans amis étant expoſée à de ſi grands dangers, la raiſon même nous porte à nous faire des amis, par le moyen deſquels nous puiſſions nous mettre l'eſprit en repos ; & qu'il eſt impoſſible que cela ne ſoit toûjours accompagné de la vûë & de l'eſpérance de quelque volupté. Or de même que les

montant d'Oreſte à Théſée, *puiſque* Pythias & Damon *qui vivoient du temps de Platon, étoient par conſequent bien au deſſous du temps d'Oreſte.*

les haînes, les jalousies, & les marques de mépris sont entiérement contraires à la volupté : de même rien n'est plus propre à procurer la volupté, & à l'entretenir, qu'une amitié réciproque, qui non-seulement est d'un commerce délicieux dans le temps même ; mais qui nous donne lieu aussi de nous en promettre de grands secours dans la suite. Comme il est donc impossible de mener une vie véritablement heureuse, sans l'amitié, & d'entretenir long-tems l'amitié, si nous n'aimons nos amis comme nous-mêmes, alors il arrive qu'on aime ses amis de cette sorte, & que l'amitié se joignant ainsi à la volupté, on ne sent pas moins de joie ou de peine que son ami, de tout ce qui lui arrive d'agréable ou de fâcheux. C'est pourquoi un homme sage aura toûjours les mêmes sentimens pour les intérêts de ses amis, que pour les siens propres : & tout ce qu'il feroit pour se procurer à lui-même du plaisir, il le fera avec joie pour en procurer à son ami. Voilà de quelle sorte ce que nous avons dit, que la volupté est inséparable de la vertu, doit s'entendre aussi de l'amitié : & la même connoissance, dit là-dessus Epicure, qui nous a rendus

fermes contre l'appréhenſion d'un malheur perpétuel, nous a auſſi fait voir que l'amitié eſt le ſecours le plus aſſuré qu'on puiſſe avoir dans toute la vie.

Il y a d'autres Epicuriens, qui craignant trop vos reproches, & appréhendant que ce ne ſoit détruire l'amitié, que de dire qu'elle n'eſt à rechercher qu'à cauſe de la volupté, font une diſtinction ingénieuſe. Ils demeurent bien d'accord que c'eſt la volupté qui fait les premiéres liaiſons de l'amitié: mais ils diſent que quand l'uſage les a rendu plus étroites & plus intimes, il n'y a plus que l'amitié ſeule qui agiſſe & qui ſe faſſe ſentir; & qu'alors, indépendamment de toute ſorte d'utilité, on vient à aimer ſes amis uniquement pour eux-mêmes. Car ſi on aime les maiſons, les temples, les villes, les lieux d'éxercice, & les promenades où on va ordinairement; ſi on s'attache aux chevaux qu'on a accoûtumé de monter; & aux chiens avec leſquels on eſt accoûtumé de chaſſer, à combien plus forte raiſon l'habitude produira-t-elle le même effet à l'égard des hommes?

Enfin le troiſiéme ſentiment de quelques gens d'entre nous ſur l'amitié, eſt

qu'il y a une espèce de traité entre les gens sages de n'aimer pas moins leurs amis qu'eux-mêmes ; ce que nous comprenons aisément qu'il se peut faire, puisqu'il arrive souvent ; & qu'au fond rien n'est plus propre à rendre la vie agréable qu'une parfaite liaison d'amitié. Par tout cela donc on peut juger que bien loin que ce soit détruire l'amitié, que de mettre le souverain bien dans la volupté, il seroit même impossible que sans cela il se fît aucune liaison d'amitié entre les hommes.

Si ce que je viens de dire est donc plus clair que le jour ; s'il est puisé dans les sources de la nature ; s'il est confirmé par le témoignage infaillible des sens ; si les enfans, si les bêtes mêmes dont le jugement ne peut être corrompu, nous crient par la voix de la nature, que rien ne peut rendre heureux que la volupté, & que rien ne peut rendre malheureux que la douleur, quelles graces ne devons-nous point rendre à celui qui ayant oüi leur voix a si bien entendu tout ce qu'elles veulent dire, qu'il a mis tous les sages dans le chemin d'une vie heureuse & tranquille ? Que si Epicure vous paroît peu savant, c'est

qu'il a crû qu'il n'y avoit de science utile, que celle qui apprend à pouvoir vivre heureusement. Auroit-il voulu employer le temps, comme nous avons fait Triarius & moi par votre conseil, à feüilleter les Poëtes, dans lesquels on ne trouve que des amusemens d'enfant, & rien de solide ? Ou se seroit-il épuisé, comme Platon, à étudier la Musique, la Géométrie, les nombres, & le cours des astres ; occupations, qui étant toutes fondées sur une supposition fausse, ne peuvent jamais nous conduire à la vérité ; & lesquelles, quand elles nous y conduiroient, ne pourroient nous être d'aucune utilité pour mener une vie plus heureuse ? Croyez-vous qu'il eût voulu s'attacher à une étude semblable, pour quitter celle de l'art de bien vivre, qui demande tant de soins, & qui est si avantageuse ? Il n'étoit donc point ignorant : mais ceux-là le sont véritablement, qui croient que ce qu'il ne leur étoit pas honteux d'apprendre dans leur enfance, ils doivent continuer à l'étudier jusqu'à l'extrême vieillesse. Vous voyez par là, ajoûta-t-il, quel est mon sentiment ; & je ne m'en suis principalement ou-

vert, qu'afin de ſavoir quel eſt le vôtre ; ce que je n'avois pû encore ſavoir juſqu'ici, comme je l'aurois ſouhaité.

Fin du premier Livre.

ENTRETIENS DE CICERON SUR LES VRAIS BIENS ET SUR LES VRAIS MAUX.

LIVRE SECOND.

ALORS, comme ils avoient tous deux les yeux sur moi, & qu'ils me marquoient être prêts à m'écouter: Ne me regardez pas, je vous prie, leur dis-je, comme un Philosophe qui veuille faire une leçon publique; ce que je n'ai jamais guére approuvé, même dans aucun Philosophe. Car Socrate, qu'on peut à bon droit appeller le pére de la Philosophie, a-t-il jamais rien fait de

ſemblable? Il n'y avoit autrefois que ceux qu'on appelloit Sophiſtes, qui en uſaſſent ainſi, entre leſquels Gorgias (1) Léontin fut le premier qui oſa demander en public qu'on le queſtionnât, c'eſt-à-dire, qu'on lui marquât ſur quoi on vouloit qu'il diſcourût. Ce fut une entrepriſe hardie, & je dirois même téméraire, ſi cet uſage n'avoit paſſé depuis juſqu'à nos Philoſophes. Pour Socrate, comme nous voyons dans Platon, il ſe moquoit de Gorgias & de tous les autres Sophiſtes: & c'étoit au contraire en queſtionnant ceux avec qui il s'entretenoit, qu'il avoit coûtume de tirer d'eux leurs ſentimens, pour y répondre ce qu'il jugeoit à propos.

Cette coûtume ayant été quelque temps négligée après lui, Arcéſilas (2) la

(1) *Gorgias étoit Sicilien, & d'une ville très-celebre alors, appellée aujourd'hui* Leontini. *Il fut diſciple d'Empédocle, & dans la ſuite s'étant adonné à former des Orateurs, il y fit un ſi grand gain, qu'il en dédia une ſtatuë d'or au Temple de Delphes.* Ciceron, *dans le Livre de la Vieilleſſe, dit qu'il vêcut cent ſept ans: &* Quintilien, *dans le premier Chapitre du troiſiéme Livre des Inſtitutions, dit qu'il vêcut juſqu'à cent neuf ans.*

(2) *Arcéſilas étoit Æolien, & d'abord il fut diſciple de Théophraſte, & enſuite de Crantor*

la renouvella, & voulut que ceux qui voudroient apprendre quelque chose de lui, commençassent par dire eux-mêmes leurs sentimens, au lieu de l'interroger; après quoi il parloit contre; mais de telle sorte pourtant, que ceux qui venoient l'entendre avoient aussi la liberté de soûtenir leur opinion contre lui tant qu'il leur plaisoit. Chez tous les autres Philosophes celui qui avoit fait quelque question se taisoit ensuite; & c'est ce qui se pratique encore aujourd'hui (3) dans l'Académie: car lors que

& de Polemon, après la mort duquel il quitta l'ancienne Académie, dont Platon avoit été le Chef; & il se fit auteur de celle qu'on appella depuis la nouvelle ou la moyenne Académie, dont le dogme principal étoit qu'il falloit suspendre son jugement sur toutes choses, sans rien affirmer; parce qu'on ne peut jamais s'asurer d'avoir trouvé la verité; & que tout ce qu'on croit être vrai n'est que vraisemblable.

(3) *Ciceron a suivi cette méthode dans tous les cinq livres de ses Questions Tusculanes. Ainsi dans le livre du Mépris de la mort, il introduit un homme qui pour le faire discourir, & pour savoir son sentiment-là-dessus, lui dit que la mort lui semble un mal. Dans le second, où il traite de la fermeté dans la douleur, un autre homme lui propose pour sujet, que la douleur est une chose fâcheuse; & ainsi dans les trois autres livres.*

que celui qui veut être instruit a dit, par exemple, *Il me semble que la volupté est le souverain bien*, alors le Philosophe soûtient l'opinion contraire dans un discours continu; étant aisé de voir que ceux qui ont dit qu'une chose leur semble telle, ne sont pas de l'avis qu'ils disent; mais qu'ils sont bien aises de savoir ce qu'on peut dire là-dessus.

J'en ai mieux usé. Torquatus a dit son sentiment, & il l'a même appuyé; mais quoi que j'aie pris un extrême plaisir au discours continu qu'il a fait, je croi que dans les disputes où on insiste sur chaque chose en particulier, & où on sait de quoi chacun demeure d'accord, la conclusion qui se tire des choses accordées est plus aisée à tirer; & que par là on parvient plus facilement au but. Lorsqu'un discours va comme un torrent, on ne peut ni en arrêter la rapidité, ni en retenir presque rien: dans tout ce qui se dit par voie d'interrogation & de réponse, on est d'abord obligé à se renfermer dans de certaines formules, afin que ceux qui disputent ensemble puissent convenir plus aisément de quoi il s'agit entre eux.

Epicure a fort approuvé la méthode que Platon a gardée en cela dans son

Phédre (4) : & il a crû qu'il falloit en uſer de même en toutes ſortes de diſputes : mais il a négligé une choſe très-néceſſaire. Il ne veut pas qu'on définiſſe rien, ſans quoi pourtant il eſt difficile que des perſonnes qui diſputent enſemble, ſoient bien d'accord de ce qui fait le ſujet de leur diſpute, comme il nous arrive à préſent. Car ce que nous cherchons, c'eſt le ſouverain bien ; & pouvons nous jamais convenir entre nous de ce que c'eſt, ſi auparavant nous n'éxaminons ce que nous entendons par ſouverain bien ? Or cette eſpèce d'éxamen & d'éclairciſſement des choſes cachées, par lequel on fait voir ce que chaque choſe eſt en ſoi, eſt ce que nous appellons définition ; & vous même vous en avez fait quelqu'une ſans y penſer, puiſqu'en parlant de la derniere fin qu'on ſe propoſe en tout ce qu'on fait, vous avez dit que c'eſt à quoi ſe rapporte tout ce qu'on fait, & qui ne ſe rapporte à quoi que ce ſoit. On ne peut rien de mieux. Je ne doute point même que s'il en avoit été beſoin, vous n'euſſiez défini le bien, & que

(4) *C'eſt un dialogue que Platon a intitulé du nom de Phédre un de ſes diſciples.*

que vous n'eussiez dit que le bien est ce que la nature nous fait desirer ; ou ce qui nous est avantageux & utile, ou enfin ce qui nous plaît le plus. Et comme vous ne haïssez pas les définitions, je voudrois, si vous le trouvez bon, que vous voulussiez définir ce que c'est que la volupté, dont il est maintenant question.

Comme s'il y avoit quelqu'un, me répondit-il, qui ne sût pas ce que c'est que la volupté, ou qui, pour l'apprendre mieux, eût besoin d'une définition ! Je dirois que c'est moi qui ne le sais point, repartis-je, s'il ne me sembloit que je me suis bien mis dans l'esprit ce que c'est : mais je vous dis que c'est Epicure lui-même qui n'en sait rien, & qui vacille en cela ; & que lui qui dit souvent qu'il faut avoir soin d'exprimer la force des termes, n'entend pas quelquefois celle du mot de volupté. Cela seroit plaisant, reprit-il en souriant, qu'un homme qui dit que la volupté est *la fin où tendent tous les desirs, & le plus grand de tous les biens*, ne sût pas ce que c'est que la volupté. Mais, ou c'est lui, repliquai-je, ou c'est tout le reste du monde qui l'ignore. Comment l'entendez-vous, dit-il ? C'est, dis-je, que

que tout le monde prétend que la volupté eſt ce qui excite agréablement les ſens, & qui les remplit de quelque ſenſation délicieuſe.

Et vous imaginez-vous, répliqua-t-il, qu'Epicure ne connoiſſe pas cette ſorte de volupté ? Il ne la connoît pas toûjours, lui dis-je ; quoî qu'il ne la connoiſſe que trop quelquefois ; puiſqu'il dit qu'il ne peut comprendre qu'il y ait, ni qu'il puiſſe y avoir d'autre bien que celui de boire & de manger, ou le plaiſir des oreilles, ou celui des voluptez ſenſuelles. Eſt-ce que ce ne ſont pas là ſes propres paroles ? Comme ſi j'en avois honte, répondit-il ; & que je ne puiſſe pas vous montrer dans quel ſens il les dit. Je ne doute point, repris-je, que vous ne le puiſſiez aiſément ; & je n'ai garde de croire que vous ayez honte d'être du ſentiment d'un homme, qui eſt le ſeul, que je ſache, qui ait oſé s'appeller lui-même ſage. Car pour (5) Métrodore, on croit qu'il n'en prit pas le nom de lui-même ;

(5) *Métrodore étoit Athénien, & le principal diſciple, & le plus intime ami d'Epicure, duquel, depuis le premier jour qu'il le connut, il ne ſe ſepara jamais que pendant ſix mois. Il mourut à cinquante-trois ans, ſept ans avant Epicure.*

me ; mais seulement qu'il ne le refusa pas, lorsqu'Epicure le lui donna. Et quant aux sept qu'on a accoûtumé d'appeller Sages, ce ne fut point par leurs suffrages propres, mais par celui de toute la Gréce, qu'ils en reçûrent le nom.

Ce que je soûtiens, c'est que dans l'endroit que je viens de dire, Epicure a entendu la force du mot de volupté comme tout le monde l'entend. Car tout le monde demeure d'accord que ce que les Grecs appellent ἡδονὴ, & nous *volupté*, n'est autre chose qu'un mouvement agréable, qui réjoüit les sens. Que demandez-vous donc de plus, repliqua-t-il ? Je vous le dirai, repris-je : & plûtôt pour apprendre de vous que pour vous reprendre, ou pour reprendre Epicure. Et moi, reprit-il, je serai aussi plus aise d'avoir à apprendre qu'à reprendre.

Vous savez bien, continuai-je, quel est le souverain bien, auquel Hieronyme (6) le Rhodien dit qu'il faut tout rapporter ?

(6) *Hieronyme est appellé* Péripatéticien *par Diogene Laërce, dans Arcésilas ; soit qu'il ait été disciple d'Aristote, soit que seulement il en ait suivi la doctrine en beaucoup de choses. Il mettoit le souverain bien à n'avoir aucune douleur.*

porter ? Oui, répondit-il, c'eſt, ſelon lui, de n'avoir aucune douleur. Mais de la volupté, qu'en dit-il ? Il ſoûtient qu'elle n'eſt point deſirable par elle-même. Il croit donc, repris-je, qu'autre choſe eſt d'avoir du plaiſir, & autre choſe de n'avoir point de douleur. C'eſt en quoi il ſe trompe fort, répliqua-t-il: car, ſelon que je l'ai déjà montré, le dernier période de la volupté, c'eſt la ceſſation de toute douleur. Nous verrons dans la ſuite, lui dis-je, ce qu'il faut entendre par privation de douleur: cependant, ſi vous n'êtes fort opiniâtre, il faut que vous avoüiez qu'avoir de la volupté, & n'avoir point de douleur, ſont deux choſes fort différentes. Je ſerai donc opiniâtre en cela, reprit-il; car je tiens que ce n'eſt que la même choſe.

Dites-moi, je vous prie, lui dis-je, un homme qui a ſoif a-t-il du plaiſir quand il boit ? Qui peut en douter, répliqua-t-il ? A-t-il le même plaiſir quand la ſoif eſt appaiſée ? Non, dit-il, c'eſt une autre ſorte de plaiſir : car lors qu'il a étanché ſa ſoif, il eſt dans la ſtabilité de la volupté ; & quand il l'étanche, il eſt dans le mouvement de la volupté. Pourquoi appellez-vous donc

d'un même nom des choſes ſi différentes ? Eſt-ce, répondit-il, que vous avez déjà oublié ce que j'ai dit, que dès qu'on n'a plus de douleur, la volupté peut bien recevoir quelque variété ; mais de l'accroiſſement, non. Je m'en ſouviens, lui dis-je, & vous l'avez dit en termes très-purs, mais ambigus. Car le mot de variété ſe dit au propre, de pluſieurs couleurs, & ſe tranſporte à beaucoup d'autres choſes très-différentes les unes des autres. On le dit d'un poëme & d'un diſcours, on l'applique aux mœurs & à la fortune, & on l'applique auſſi à la volupté, lorſqu'on reçoit de la volupté de pluſieurs choſes différentes, qui en peuvent donner. Si vous me diſiez que c'eſt de cette volupté-là que vous voulez parler, je vous entendrois ; & même je vous entends, ſans que vous me le diſiez.

Mais je ne ſaurois comprendre ce que vous entendez par variété, lorſque vous dites, que, quand on eſt ſans douleur, on eſt dans une extrême volupté ; & que quand, par éxemple, on mange quelque choſe qui excite une ſenſation agréable, la volupté eſt alors en mouvement : ce qui fait bien une variété de volupté, mais qui n'augmente point

la volupté d'indolence, à laquelle je ne sai pourquoi vous donnez le nom de volupté. Est-ce, reprit-il, qu'il peut y avoir rien de plus doux que de n'avoir point de douleur? Je le veux bien, lui dis-je: car ce n'est point encore là de quoi il est question; mais cela fait-il que la volupté soit la même chose que l'indolence? La même, repliqua-t-il, & si fort la même, que ce n'est qu'un.

Pourquoi donc, lui dis-je, en mettant ainsi le souverain bien à n'avoir point de douleur, ne vous attachez-vous pas à soûtenir uniquement cela seul? Et qu'est-il nécessaire d'amener la volupté au milieu des vertus, comme une courtisane, dans une assemblée d'honnêtes femmes? Mais vous direz qu'il n'y a rien d'odieux dans la volupté que le nom, & que nous n'entendons point de quelle volupté Epicure parle. Toutes les fois qu'on me dit une chose de cette nature (& on me la dit souvent) j'avoüe que quelque modéré que je sois dans la dispute, je ne laisse pas de me mettre en quelque sorte de colére.

Quoi je n'entendrois pas ce que le mot ἡδονὴ veut dire en Grec, & celui de *volupté* en notre langue! Laquelle

donc des deux langues eſt-ce que je n'entends pas ? Et puis comment ſe pourroit-il faire que je ne le ſûſſe point, & que tous ceux qui voudront être Epicuriens le ſachent ; quoi que vos gens ſoûtiennent que pour l'être on n'a que faire d'être ſavant. De ſorte, que comme nos ancêtres tirérent (7) Cincinnatus de la charruë pour le faire Dictateur ; de même vous prenez les plus ſimples & les plus groſſiers de tous les Grecs, pour en faire vos diſciples. Et ces gens-là entendront ce qu'Epicure dit ; moi je ne l'entendrai pas ! Pour vous montrer que je l'entends, je vous dis encore une fois que *volupté* dans notre langue eſt la même choſe que ce qu'Epicure appelle ἡδονὴ.

Quelquefois nous ſommes en peine de trouver parmi nous un mot qui rende parfaitement un mot Grec ; ici il n'y a pas de quoi l'être. Il n'y a aucun terme qui puiſſe mieux répondre à ἡδονὴ, que celui de volupté. Tout ce qu'il y a de gens au monde entendent deux choſes par ce mot, une grande joie dans l'eſprit, une ſenſation agréable dans le corps.

(7) *Cincinnatus s'appelloit Lucius Quintius Cincinnatus. Il étoit de famille Patricienne.*

corps. Ainſi, dans (8) Trabée, ce jeune homme appelle du nom de joie une extrême volupté d'eſprit; de même que cet autre dans Cécilius, qui s'écrie, qu'*il eſt rempli de toute ſorte de joie.* Il y a cependant cette différence, que la volupté, même par rapport à l'eſprit, eſt une choſe vicieuſe, ſelon les Stoïciens, qui parlant de cette volupté, diſent que c'eſt une enflûre d'eſprit dans celui qui croit ſans raiſon joüir d'un grand bien: mais pour ce qui eſt des mots de joie & de gaieté, ils ne ſe diſent point proprement du corps.

Or, de l'aveu de tous ceux qui parlent bien, volupté ſe dit du plaiſir qui eſt excité dans le corps par quelque ſenſation agréable, & le mot de plaiſir peut, ſi on veut, s'appliquer auſſi à l'eſprit; & il s'applique également à l'un & à l'autre; pourvû que vous conveniez qu'entre celui qui dit:

Je ſuis ſi tranſporté de joie
Que je ne ſai plus où je ſuis.

Et celui qui dit:

Maintenant je ſuis tout en feu,

dont

(8) *Trabée étoit un ancien Poëte comique dont il ne reſte rien que le vers qui eſt cité ici par Ciceron. Des autres vers qu'il rapporte peu après, les premiers ſont attribuez à Plante, & les derniers ſont de Terence.*

dont l'un ne ſe ſent pas de joie, & l'autre eſt déchiré de douleur, il y a un troiſiéme perſonage qui dit :

Encor que notre connoiſſance
Soit toute nouvelle entre nous.

& qui n'eſt ni dans la joie ni dans la douleur. Enfin il eſt certain qu'entre celui qui eſt dans la joüiſſance des plaiſirs qu'il a ardemment deſirez, & celui qui ſouffre de cruelles douleurs, il y a encore celui qui n'eſt ni dans l'un ni dans l'autre état.

Vous ſemble-t-il maintenant que j'entende aſſez la force des mots, & que j'aie encore beſoin d'apprendre à parler Grec ou Latin ? Cependant, comme je croi ſavoir parfaitement bien le Grec, prenez garde qu'en cas que je n'entendiſſe pas ce qu'Epicure a voulu dire, ce ne fût ſa faute. Or il y a deux maniéres de parler obſcurement ſans qu'on y trouve à redire : l'une, quand on parle de cette ſorte tout exprès, comme on dit que fit (9) Héraclite, qu'on

(9) *Héraclite étoit d'Epheſe : & il fut en réputation quelques années après Pythagore. La ſeverité de ſon humeur l'a fait regarder de quelques-uns comme un Miſantrope : & l'obſcurité de ſa doctrine & de ſon ſtyle lui fit donner le ſurnom de* Ténébreux. *Diogene Laërce, dans la vie de Socrate,*

qu'on surnomme l'*Obscur* ou le Ténébreux, parce qu'il avoit parlé très-obscurement des choses de la nature ; l'autre, quand l'obscurité d'une matiére, & non pas celle des paroles, fait qu'on n'entend pas trop bien ce qui a été dit, comme dans le Timée (10) de Platon. Pour Epicure, il me paroît qu'il a parlé le plus intelligiblement qu'il a pû ; & qu'il n'a parlé ni de quelque chose d'obscur, comme les Physiciens, ni de quelque chose de recherché, comme les Mathématiciens ; mais d'un sujet facile & connu de tout le monde.

Je voi bien cependant qu'au fond vous ne niez pas que j'entende ce que veut dire volupté ; mais seulement ce qu'Epicure

raconte qu'Euripide lui ayant montré quelques ouvrages d'Héraclite, & lui en ayant demandé son sentiment, il répondit : Ce que j'entends est plein de force, je croi qu'il en est de même de ce que je n'entends pas. *Le même Diogene, dans la vie d'Héraclite, rapporte une lettre que le Roi Darius lui écrivit pour l'inviter de l'aller trouver en Perse, & la réponse par laquelle Héraclite refuse d'y aller.*

(10) *C'est un des Dialogues de Platon, ainsi intitulé du nom de Timée de Locres Philosophe Pythagoricien, dont nous avons un Traité de l'Ame du monde, qui est comme le fondement de toute la doctrine que Platon lui fait débiter dans ce fameux dialogue.*

picure a voulu dire par là. De ſorte que ce n'eſt pas moi qui ne ſais pas la force du mot ; c'eſt lui qui a voulu parler à ſa maniére, & qui s'eſt peu ſoucié de l'uſage. Mais s'il a voulu dire la même choſe qu'Hieronyme, qui dit que le ſouverain bien eſt de vivre ſans douleur, pourquoi le met-il dans la volupté, & non pas dans la privation de la douleur, comme lui, qui du moins fait entendre ce qu'il veut dire ? Que s'il croit qu'il conſiſte dans la volupté, qu'il diſe, ſi c'eſt dans la volupté en mouvement, car c'eſt ainſi qu'il appelle une ſenſation agréable ; ou ſi c'eſt dans une volupté tranquille & ſtable, qu'il met à n'avoir point de douleur ?

Que prétend-il faire en parlant comme il fait ; puiſqu'il eſt impoſſible que qui que ce ſoit qui ſe connoiſſe lui-même, c'eſt-à-dire qui ſente ſes propres ſenſations, croie que la privation de la douleur, & la volupté ſoient la même choſe ? C'eſt vouloir faire violence à nos ſens, que de vouloir arracher de nos eſprits la notion attachée aux termes que nous avons reçûs de l'uſage. Et qui ne voit pas qu'il y a trois états dans notre nature ? L'un, quand nous ſommes dans la volupté ; l'autre, quand

nous ſommes dans la douleur ; & celui où nous ſommes maintenant. Car je croi que vous n'êtes tous deux ni dans la douleur, comme ceux qui ſouffrent, ni dans la volupté, comme lorſqu'on eſt dans le plaiſir de la bonne chére : & entre ces deux états-là, il y a une infinité de gens qui ne ſont dans l'un ni dans l'autre.

Nullement, repartit Torquatus, & je dis que tout homme, qui eſt ſans douleur, eſt dans la volupté, & même dans une extrême volupté. Cela étant, repris-je, celui qui n'ayant aucune ſoif verſe à boire à celui qui a grand' ſoif, & qui boit, ont tous deux le même plaiſir ? Laiſſons-là les interrogations, repliqua-t-il, comme je voulois que d'abord on les laiſsât, prévoyant bien ce qu'il y a de captieux dans votre Dialectique. Vous voulez donc, répondis-je, que je parle plûtôt en Orateur qu'en Dialecticien ? Comme ſi un diſcours continu, repartit-il, ne convenoit pas auſſi-bien aux Philoſophes qu'aux Rhéteurs.

Zénon le Stoïcien, repris-je, a dit après Ariſtote, que tout ce qui regarde le diſcours eſt diſtribué en deux parties ; la Rhétorique, qu'il comparoit à la

vation de la douleur : & ſi Epicure avoit été auſſi-bien du ſentiment d'Hiéronyme que de celui d'Ariſtippe, il n'auroit pas dû manquer de les joindre enſemble. Pour eux, comme leurs opinions ſont différentes, ils ont établi deux ſouverains biens différens : & comme l'un & l'autre parlent très-bien Grec, Ariſtippe qui met le ſouverain bien dans la volupté, ne dit jamais que la privation de la douleur ſoit une volupté : & Hieronyme qui le met à n'avoir aucune douleur, bien loin de ſe ſervir indifféremment du mot de volupté pour celui d'indolence, ne met pas même la volupté au nombre des choſes deſirables. Car afin que vous ne croyiez pas qu'il ne s'agiſſe ici que de quelque différence de termes, ce ſont deux choſes qu'être ſans douleur, & être dans la volupté. Cependant vous autres, non-ſeulement vous comprenez ſous un même terme deux choſes très-différentes, ce qui ſe pourroit ſouffrir ; mais vous vous efforcez de faire une ſeule choſe de deux, ce qui eſt abſolument impoſſible.

Comme Epicure les admet toutes deux, il auroit dû les propoſer toutes deux ſéparément ; mais il ne les diſtin-

gue jamais par de différens termes : même en parlant de ce que tout le monde appelle volupté, & qu'il loue en plusieurs endroits, il ne feint point de dire qu'il n'a pas le moindre soupçon d'aucun bien, qui soit différent de la volupté, dont parle Aristippe : & cela il le dit dans l'endroit où il parle uniquement du souverain bien.

Dans un autre livre, où on dit qu'il a rassemblé de courtes maximes comme des oracles de sagesse, il dit ces propres paroles que vous connoissez assurément, ô Torquatus ; car qui est celui d'entre vous, qui n'a pas appris par cœur les principales maximes d'Epicure, qui sont de graves sentences, dans lesquelles il a compris en peu de mots ce qui sert à mener une vie heureuse ? Prenez garde seulement si je l'ai fidélement interprété. *Si les choses qui donnent de la volupté*, dit-il, *délivroient de la crainte des Dieux, & de celle de la mort & de la douleur ; & qu'elles apprissent à mettre des bornes aux cupiditez ; je n'aurois rien en quoi je pûsse blâmer les voluptueux, puisqu'étant comblez de voluptez, ils seroient sans douleur & sans chagrin, c'est-à-dire sans aucun mal.*

Là-dessus Triarius ne pût davantage

ſe contenir ; mais ſe tournant vers Torquatus, Cela eſt-il dans Epicure, lui dit-il ? Et il me parut qu'il parloit de la ſorte, non pas qu'il ne le ſût bien, mais pour le faire avoüer à Torquatus : mais lui, ſans s'embarraſſer, & avec confiance, Ce ſont les mêmes paroles d'Epicure, dit-il : mais ne voyez-vous pas ce qu'il penſe, lorſqu'il parle de la ſorte ? S'il penſe d'une façon, & qu'il parle d'une autre, répondis-je, je n'entendrai jamais ce qu'il penſe, mais j'entends fort bien ce qu'il dit. Que s'il veut dire, que les voluptueux (12) ne ſont nullement à blâmer, pourvû qu'ils ne ſe laiſſent point aller à leurs cupiditez, & qu'ils n'aient aucune mauvaiſe frayeur ni des Dieux, ni de la mort, ni de la douleur, il dit une abſurdité, comme

(12) *Comme la leçon d'Alde Manuce me paroît faire un ſens plus juſte que la leçon ordinaire, je l'ai ſuivie ; & la maniere dont cette maxime d'Epicure, qui eſt la dixiéme de ſes principales maximes, eſt rapportée dans Diogene Laërce, fortifie la correction de Manuce. Meibomius, dans une longue annotation ſur Diogene Laërce, dit que Ciceron en cet endroit n'a pas entendu le Grec d'Epicure : mais il nous permettra de croire que Ciceron entendoit le Grec auſſi bien que lui.*

me c'en seroit une de dire que les parricides ne seroient point à blâmer, s'ils étoient sages.

Mais pourquoi ne parler que des voluptueux ; & supposer des gens qui vivant voluptueusement, trouveroient grace par là devant un si grand Philosophe, pourvû que d'ailleurs ils fussent en garde sur tout le reste ? Vous même, Epicure, pourriez-vous vous empêcher de blâmer des gens, qui s'abandonneroient à toutes sortes de voluptez ; puisque vous dites que la souveraine volupté est de n'avoir point de douleur ? Du reste, il n'y a que trop de sensuels si peu scrupuleux, qu'ils ne feroient pas difficulté (13) de prendre jusques sur l'autel, & si peu craignant la mort, qu'ils ont à toute heure dans la bouche cet endroit (14) d'Hymnis :

Donnez-

(13) *Le proverbe Latin dit* ita non religiosos ut edant de patella, *ce qui signifie*, si peu scrupuleux, qu'ils mangeroient ce qu'on offre dans les vases à l'autel. *Car* patella *étoit une espèce soit de plat, soit de coupe, où on mettoit quelque partie de la victime. Mais j'ai crû qu'il valoit mieux rendre ce proverbe Latin par un proverbe François, qui est à peu près du même sens.*

(14) *Hymnis, selon Alde Manuce, étoit une Comedie de Ménandre, traduite par Cécilius.*

Donnez-moi six mois de plaisir,
Je donne à Pluton le septiéme.

Après cela je ne sai pas trop à quoi servent ces remédes qu'Epicure donne contre la douleur, & qu'il tire comme d'une boëte d'Apoticaire. *Si la douleur est grande, elle est courte; si elle est longue, elle est légére.* Mais je comprends encore moins comment un voluptueux peut mettre des bornes à ses cupiditez. Que sert donc à Epicure de dire qu'il ne trouveroit rien à blâmer dans un voluptueux, s'il mettoit des bornes à ses desirs? C'est dire, je ne blâmerois pas les sensuels s'ils n'étoient pas sensuels; ni moi non plus, les méchans, s'ils n'étoient pas méchans.

Quoi, cet homme si sévére ne croit pas que la sensualité soit d'elle-même condamnable? Et pour vous dire vrai, Torquatus, il a raison de ne le pas croire, si la volupté est le souverain bien. Car il n'est pas ici question de ces sensuels outrez qui vomissent à table, qu'il faut emporter du festin, & qui dès le lendemain, l'estomach encore plein de cruditez, recommencent à se gorger de viandes; qui se vantent de n'avoir jamais vû ni coucher ni lever le Soleil; & qui après avoir dissipé leur patri-

moine, ſont réduits à n'avoir plus rien. Il n'y a perſonne qui puiſſe croire, que la vie de ces ſortes de gens-là ſoit agréable.

Mais les ſenſuels délicats, & de bon goût; qui ont de bons cuiſiniers & de bons officiers; qui par le moyen de la pêche, ou de la volerie, ou de la chaſſe, ou de quelque autre exercice, évitent les indigeſtions de l'eſtomach; qui boivent, comme dit Lucilius, un vin (15) exquis, auquel la neige, à travers de laquelle on le verſe, n'a rien fait perdre; & qui prennent tous les plaiſirs ſans leſquels Epicure dit qu'il ne connoît rien de bon; qui ſont ſervis par de jeunes gens bien faits; qui ſont propres & magnifiques dans leurs habits, dans leurs meubles, & dans tout ce qui leur appartient; ces ſenſuels-là, je dirai bien qu'ils ménent une vie agréable, mais non pas une vie heureuſe. Ainſi je ne nie pas que la volupté ne ſoit volupté; mais je nie que ce ſoit le ſouverain bien.

Lors

(15) *Le Latin dit* Vinum cui nil dempſit nix, & ſacculus abſtulerit: *ce qui marque une délicateſſe des anciens, qui pour boire le vin frais & trempé en même temps, le faiſoient verſer à travers un ſac rempli de neige.*

Lors que (16) Lélius, qui avoit été disciple de Diogéne le Stoïcien, & ensuite de Panétius, fut appellé Sage, ce ne fut pas qu'il n'eût pas de goût pour les bons morceaux : car le bon goût de l'esprit n'empêche pas celui du palais ; mais parce qu'il comptât la bonne chére pour rien.

Pour te priser, Oscille, on n'a qu'à te connoître,
S'écria tout d'un coup le sage Lélius ;
Et vous, dit-il, Gallonius,
Des gloutons le chef & le maître,
Vous vivez d'étourgeons, de morceaux délicats,
Vous vous ruinez en bonne chére ;
Mais jamais vous n'avez sû faire
Un véritable bon repas.

Comme Lélius ne mettoit point le souverain bien dans la volupté, il nie que celui qui y faisoit tout consister, eût jamais fait un bon repas. Il ne nie pas

(16) *C'est ce Lélius qui fut intime ami du grand Scipion, & qui faisant la guerre sous lui en Afrique, prit Syphax, qu'il amena captif à Rome. Il fut Consul. Ciceron, dans son livre des illustres Orateurs, parle de lui comme d'un homme très-éloquent. Son merite & sa vertu lui acquirent le nom de Sage.*

pas que Gallonius (17) n'ait pris plaisir à manger, il ne diroit pas vrai : mais par une reprimande grave & sévére il distingue ce qui donne de la volupté, d'avec ce qui est bon. Ainsi il est sûr que ceux qui font véritablement un bon repas, mangent toûjours avec plaisir : mais ceux qui mangent avec plaisir, ne font pas pour cela un repas qui soit véritablement bon.

Quant à Lélius, il n'en faisoit point qu'ils ne le fussent. Pourquoi cela, dit Lucilius ? C'est que tout y étoit bien cuit, bien apprêté. Mais encore quels étoient les principaux mets ? Des entretiens sages. Et ce qui faisoit outre cela qu'il mangeoit toûjours avec plaisir, c'est qu'il ne se mettoit jamais à table qu'avec un esprit tranquille, & pour satisfaire aux besoins de la nature. C'étoit donc avec raison que blâmant Gallonius, de ne songer qu'à la bonne chére, il lui disoit que jamais il ne lui étoit arrivé de faire un véritable bon repas ; quoi que personne ne pût douter que Gallonius ne mangeât avec plaisir.

Mais

(17) *Il s'appelloit Publius Gallonius, & il se rendit fameux par son luxe & par ses débauches.*

Mais pourquoi les repas de Gallonius n'étoient-ils pas bons ? C'eſt parce que rien ne peut être bon, que ce qui eſt conforme à la droite raiſon ; & qu'un repas, pour être conforme à la droite raiſon, doit être frugal, ſans qu'il s'y paſſe rien que d'honnête. Lélius ne préféroit donc point le goût de l'oſeille à celui de l'eſturgeon ; il négligeoit ſeulement la délicateſſe du goût ; ce qu'il n'auroit pas fait, s'il avoit mis la ſouveraine félicité dans la volupté. Ainſi il faut retrancher la volupté de la table, non-ſeulement en mangeant avec frugalité ; mais auſſi en gardant une eſpèce de frugalité dans ſes diſcours : & cela étant, peut-on dire que la volupté, qui même n'eſt pas permiſe à table, puiſſe faire le ſouverain bien de la vie ?

D'où vient, au reſte, qu'Epicure parle de trois ſortes de cupiditez : les unes naturelles & néceſſaires ; les autres naturelles auſſi, mais non néceſſaires ; & les autres ni néceſſaires, ni naturelles ? C'eſt une diviſion mal faite. Il n'y a que deux genres de cupiditez ; & il en fait trois : ce n'eſt pas là diviſer, c'eſt rompre en piéces. S'il avoit dit qu'il y a deux ſortes de cupiditez, les unes naturelles, les autres inutiles ; & qu'entre

les naturelles, il y en a de néceſſaires & de non néceſſaires, il auroit dit ce qu'il falloit dire : mais dans une diviſion, il eſt vicieux de confondre l'eſpèce avec le genre.

Mais paſſons lui cela, car il ne fait pas de cas de la juſteſſe des expreſſions ; il aime à parler confuſément, & il faut le laiſſer parler à ſa mode, pourvû que du moins il penſe bien. Je n'approuve pourtant pas trop, quoi que je le ſouffre, qu'un Philoſophe parle de mettre des bornes aux cupiditez. Peut-on en donner à la cupidité & à la convoitiſe? Il faut la déraciner entiérement. En peut-on avoir quelque convoitiſe, qu'on ne ſoit juſtement blâmé d'être convoiteux ? Si cela étoit, on pourroit être avare, être adultére, être ſenſuel, pourvû qu'on le fût modérément. Quelle ſorte de Philoſophie eſt-ce là, qui ne veut que de la médiocrité dans les vices, & qui ne parle point de les extirper ?

Au fond, quoi que je blâme les termes dont il ſe ſert dans ſa diviſion, je ne laiſſe pas d'en approuver la ſubſtance. Qu'il appelle donc deſirs naturels, ce qu'il appelle cupiditez, & qu'il réſerve le nom de cupidité pour d'autres

choſes ; afin que quand il parlera d'avarice, d'intempérance, & de tous les autres vices conſidérables, il puiſſe en quelque ſorte les accuſer en Juſtice. Comme c'eſt néanmoins une liberté qu'il prend ſouvent, que de ſe négliger dans les expreſſions, je n'inſiſte pas davantage là-deſſus. Il eſt d'un grand Philoſophe de s'énoncer librement ſur ſes dogmes, & de les ſoûtenir avec hardieſſe. Cependant en s'attachant comme il fait à la volupté, dans le ſens que tout le monde donne à ce mot, il tombe quelquefois dans de ſi grands embarras, qu'il ſemble qu'il n'y ait rien de ſi honteux qu'il ne puiſſe faire ſans témoins. Enſuite, après qu'il en a lui-même rougi (car la force de la nature eſt grande) il a recours à dire qu'il n'y a point de plus grande volupté que de n'avoir point de douleur. Mais l'état d'indolence ne s'appelle point volupté ? N'importe, dit-il, je ne me mets point en peine du nom. Mais ce ſont deux choſes entiérement différentes? Hé bien, dira-t-il, je trouverai des gens moins fâcheux, & moins vetilleux que vous n'êtes, à qui je perſuaderai facilement tout ce que je voudrai.

Cependant, ſi c'eſt une extréme volupté

lupté que de n'avoir point de douleur, pourquoi ne disons-nous pas que c'est aussi une extrême douleur que de n'avoir point de volupté ? C'est, dit-il, parce que ce n'est pas la volupté, mais la privation de la douleur, qui est opposée à la douleur. Mais ce qui fait bien voir qu'il ne prétend pas que la seule privation de la douleur soit une volupté, c'est qu'il dit qu'il ne comprend pas que sans la volupté il puisse y avoir quelque bien : & qu'après cela il parle de celle du goût, de l'oüie ; & enfin de ce qu'on ne peut pas dire, sans qu'auparavant on ait demandé pardon à ses auditeurs. Ainsi un Philosophe grave & sévére ne s'apperçoit pas que le seul bien qu'il dit connoître, n'est pas même, selon lui, un bien à desirer ; & que par là il se contrarie : puisque, selon lui, on n'a rien à desirer, quand on n'a point de douleur.

Que s'il avoit appris à définir & à distinguer ; s'il savoit la force & l'usage des termes, il ne seroit jamais tombé dans un si grand inconvénient. Car voyez ce qu'il fait : il appelle volupté ce que jamais personne n'a appellé de la sorte, je veux dire l'indolence ; & ce que tout le monde appelle volupté,

& qui eſt très-différent de l'indolence, il veut que ce ne ſoit qu'une même choſe. Quelquefois il ſemble faire ſi peu de cas des ſenſations agréables du corps, qu'il appelle volupté en mouvement, qu'on diroit que c'eſt Marcus (18) Curius qui parle ; & quelquefois il les loüe juſqu'à dire, qu'il ne comprend pas qu'il puiſſe y avoir quelque autre bien; en quoi ce qu'il dit auroit plûtôt beſoin d'être réprimé par un Cenſeur, que d'être réfuté par un Philoſophe. Car le vice de ſon diſcours paſſe juſqu'à la corruption des mœurs. Il ne blâme point la volupté, pourvû qu'elle ſe donne des bornes, & qu'elle ſoit exemte

(18) *Il s'appelloit* Dentatus, *parce qu'on dit qu'il étoit né avec des dents. Il vivoit ſi frugalement, que les Ambaſſadeurs des Samnites, l'étant allé voir pour lui faire preſent d'une grande ſomme d'argent de la part de leurs peuples, le trouverent qui faiſoit rotir de groſſes raves pour ſon ſouper. Comme ils vouloient le preſſer d'accepter le preſent qu'ils lui apportoient, il leur répondit, qu'il aimoit mieux commander aux riches que d'être riche, & les renvoya. Il triompha des Sabins, défit Pyrrhus dans une bataille, & le chaſſa d'Italie. Après quoi ayant fait diſtribuer des terres au Peuple Romain, il n'en voulut que quatre arpens pour lui comme chaque citoyen; diſant qu'on ne meritoit point d'être General d'armée, ſi on ne ſe contentoit de ce qui ſuffiſoit à un Soldat.*

te de crainte. Il veut des disciples, qui commencent par se rendre Philosophes, pour parvenir à être sensuels.

La source du souverain bien, dit-il, doit être cherchée dans la naissance des animaux. Dès que l'animal est né, il aime la volupté, il la desire comme un bien, & il craint la douleur comme un mal; & c'est alors que n'étant point encore dépravé, il juge parfaitement des biens & des maux.

Voilà ce que vous avez avancé, Torquatus, ce sont vos propres paroles; & combien n'y a-t-il point en cela de choses insoûtenables? Par quelle sorte de volupté un enfant au berceau jugera-t-il du plus grand des biens, & du plus grand des maux? Sera-ce par une volupté *stable*, ou par une volupté *en mouvement*? Car enfin, graces au Ciel, j'ai appris d'Epicure à parler. Si c'est par une volupté *stable*, la nature ne peut vouloir alors autre chose que sa propre conservation; & c'est ce que je veux bien vous accorder. Si c'est par une volupté *en mouvement*, qui est ce que vous dites, il n'y aura point de volupté honteuse, à laquelle il ne faille s'adonner: & de plus, cet enfant nouvellement né n'aura point alors commencé par la souveraine volupté, qui est, selon

vous, la volupté ſtable, que vous faites conſiſter à n'avoir point de douleur.

Epicure même ne s'eſt jamais ſervi de l'éxemple ni des enfans ni des bêtes, qu'il appelle le miroir de la nature, pour montrer que la nature nous a appris à deſirer la volupté de n'avoir point de douleur: car cette ſorte de volupté ne peut exciter aucun deſir, & l'état de pure privation ne peut faire aucune impreſſion dans l'eſprit; en quoi Hiéronyme s'eſt extrêmement trompé: il n'y a que la volupté ſenſible qui en ſoit capable. Auſſi toutes les fois que par l'éxemple des enfans & des bêtes Epicure veut prouver qu'on ſe porte naturellement à la volupté, il parle toûjours de la volupté en mouvement, & jamais de la volupté ſtable, qui n'eſt qu'une privation de douleur. Or y a-t-il de la convenance à faire commencer la nature par une ſorte de volupté, & mettre le ſouverain bien dans une autre?

Pour ce qui eſt du jugement des bêtes, je le compte pour rien. Je veux qu'il n'ait point été dépravé; mais il peut être faux: & comme un bâton, quoiqu'il n'ait point été tortué exprès, peut être venu tortu ſur l'arbre; de même, quoique la nature des bêtes n'ait pas été dé-

pravée par la discipline, elle peut l'être d'elle-même. Au reste, la nature ne porte point d'abord un enfant à la volupté, mais seulement à sa propre conservation : car dès qu'il est né, il s'aime, & tout ce qui est de lui ; premiérement les deux parties principales dont il est composé, l'esprit & le corps, & ensuite leurs différentes parties, car il y en a sans doute de principales dans l'un & dans l'autre : & quand il vient à en avoir quelque légére connoissance, & qu'il commence à discerner, alors il se porte à ce que la nature a mis d'abord en lui, & il tâche d'éviter ce qui y est contraire. De savoir si dans ces premiers commencemens de la nature, il y a quelque sentiment de volupté, c'est une grande question : mais de croire que, quand cela seroit, il n'y eût rien au dessus de la volupté, & qu'elle fût préférable aux facultez de l'ame, à celles des sens, à la conservation de tout le corps, & à la santé, c'est à mon avis une très-grande folie : & voilà sur quoi roule toute la dispute des vrais biens, & des vrais maux.

Polémon, & avant lui Aristote, ont crû que les plus grands de tous les biens étoient ceux dont je viens de parler : &

c'eſt ce qui a donné lieu à l'ancienne Académie, & aux Péripatéticiens, de mettre le ſouverain bien *à vivre ſelon la nature ;* c'eſt-à-dire, à pouvoir, par le moyen de la vertu, joüir ſagement des premiers dons de la nature. Calliphon a ajoûté la volupté à la vertu ; Diodore, la privation de la douleur ; & c'eſt à toutes ces choſes-là conjointement que les uns ou les autres ont attaché le ſouverain bien. Ariſtippe ne l'a attaché qu'à la volupté ſenſible : les Stoïciens veulent qu'il conſiſte *à ſe conformer à la nature*, ce qu'ils diſent qui n'appartient qu'à la vertu & à l'honnêteté, & qu'ils interprétent *vivre avec une telle intelligence des choſes qui arrivent naturellement, qu'on puiſſe choiſir celles qui ſont conformes à la nature, & rejetter celles qui y ſont contraires.*

Ainſi il y a ſur le ſouverain bien trois opinions, où il n'eſt point parlé de l'honnêteté : l'opinion d'Ariſtippe ou d'Epicure, celle d'Hiéronyme, & celle de Carnéade. Il y en a trois autres, où à l'honnêteté on joint quelque addition : l'opinion de Polémon ou d'Ariſtote, celle de Calliphon, & celle de Diodore. Il y en a enfin une ſeule, où il n'eſt parlé que de l'honnêteté ou de la vertu, dont

Zénon eſt l'auteur, & qu'il fait entiérement conſiſter dans ce qui eſt bien ſéant; c'eſt-à-dire, dans ce qui eſt honnête. Car depuis long-temps (19) Pyrrhon, Ariſton,

(19) *Il y a peu de perſonnes qui ne ſachent qui étoit Pyrrhon quant à ſa doctrine, qui alloit à ſuſpendre ſon jugement ſur chaque choſe, & à croire que tout étoit indifferent; ſans qu'il y eût rien qui de ſoi-même fût ni bien ni mal. Il fut diſciple d'Anaxarque, avec lequel il fut dans les Indes du temps d'Alexandre; & qui avoit accoûtumé de dire, qu'il ne ſavoit pas même qu'il ne ſçût rien. A ſon retour les Athéniens lui donnerent le droit de Bourgeoiſie: & il fut auteur de la ſecte de ceux qui ont été appellez Pyrrhoniens, & qu'on appelle auſſi Sceptiques. On dit qu'il vêcut juſqu'à quatre-vingt-dix ans.*

Ariſton étoit de l'Iſle de Chio. Il fut quelque temps diſciple de Zénon le Stoïcien, après quoi il le quitta, ne retenant de ſes maximes que celle qui dit Que le Sage eſt exempt d'opinion. *Il croyoit que tout étoit indifferent, hormis le vice & la vertu. Il fut appellé Syréne à cauſe de ſon éloquence. On prétend qu'il eſt le premier qui comparant le Sage à un bon Comedien, a dit qu'il n'importoit pas quel perſonage on fît dans la vie; mais qu'il importoit uniquement de bien faire celui dont on étoit chargé. Il comparoit auſſi la Dialectique aux toiles d'araignée, qui ſont très-delicatement faites, mais qui ne ſont bonnes à rien. Il retranchoit de la Philoſophie la Phyſique & la Logique, diſant que l'une étoit au-deſſus de nous, & que l'autre ne ſervoit de rien, & ne s'attachoit qu'à la Morale. On dit qu'il mourut dans un âge fort avancé, parce qu'étant*

Ariſton, & Hérille ont été abandonnez.

Ariſtippe qui a mis le ſouverain bien dans la volupté ; Hiéronyme qui l'a mis dans la privation de la douleur ; & Carnéade qui le fait conſiſter à joüir des premiers biens de la nature, ſont fermes tous trois dans leurs principes, & ils ne vacillent point. Pour Epicure, qui préfére la volupté à tout ; s'il entend parler de celle dont parle Ariſtippe, il a dû, comme lui, en faire le plus grand de tous les biens ; & s'il entend parler de celle dont parle Hieronyme, c'eſt encore la même choſe. Car de dire que les ſens mêmes jugent que la volupté eſt un bien, & que la douleur eſt un mal, c'eſt attribuer aux ſens plus d'autorité qu'il ne leur appartient.

Quand les loix nous font juger des affaires des particuliers, nous ne pouvons juger que de ce qui eſt de notre compétence :

chauve il s'étoit tenu trop long temps la tête nuë au ſoleil.

Hérille, ſelon quelques uns, étoit de Calcedoine; ſelon quelques autres, de Cartage. Il fut diſciple de Zénon, auſſi bien qu'Ariſton : dans la ſuite il le quitta, & écrivit même contre lui. Il mettoit le ſouverain bien dans la ſcience, à laquelle il rapportoit toutes choſes ; & il croyoit indifferent tout ce qui n'étoit ni vice ni vertu.

compétence : & c'eſt inutilement que le Juge en prononçant une ſentence a accoûtumé de dire, *s'il m'appartient d'en juger :* car ſi la connoiſſance ne lui en appartient pas, il eſt inutile de prononcer. Véritablement il appartient aux ſens de juger de ce qui eſt doux ou amer, poli ou rude, proche ou éloigné; de ce qui ne bouge, ou qui ſe meut, & de ce qui eſt carré ou rond. Mais de quoi jugera donc la raiſon, avec la ſcience des choſes divines & humaines qui eſt la véritable ſageſſe, & avec les vertus, que la raiſon regarde comme les maîtreſſes de tout, & que vous faites les ſuivantes, & les miniſtres de la volupté ? Elle prononcera ſans doute, premiérement qu'il n'eſt point ici queſtion de la volupté, non-ſeulement pour être miſe ſur le trône du ſouverain bien ; mais non pas même pour y avoir aucune place avec l'honnêteté. Elle n'en donnera non plus aucune, ni à l'opinion d'Hiéronyme, ni à celle de Carnéade, & jamais elle n'approuvera qu'on faſſe conſiſter le ſouverain bien, ni dans la volupté, ni dans la privation de la douleur, ni dans quoi que ce ſoit de contraire à l'honnêteté.

Ainſi il ne lui reſtera plus que deux

opinions à examiner ; & alors, ou elle prononcera, qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête, rien de mal que ce qui eſt honteux ; & que tout le reſte n'eſt pas aſſez conſidérable pour devoir être ni recherché, ni évité ; mais ſeulement pour être choiſi ou rejetté, ſuivant l'occaſion : ou elle préférera l'opinion qui joint à l'honnêteté les avantages d'une vie heureuſe, & enrichie de tous les dons de la nature. Et pour pouvoir mieux juger entre ces deux opinions, elle examinera auparavant, ſi c'eſt dans les choſes ou dans les paroles qu'elles different.

Je me propoſe de ſuivre le même plan ſous ſa conduite ; & pour abréger les diſputes, je commence d'abord par dire qu'il faut retrancher abſolument de la Philoſophie les opinions de ceux qui retranchent la vertu du ſouverain bien : & ſur-tout celle d'Ariſtippe & des Cyrénéens ſes ſectateurs, qui n'ont pas eu honte de le faire conſiſter uniquement dans la volupté des ſens. Ces gens-là n'ont pas conçû que comme la nature a dreſſé en quelque ſorte elle-même le cheval pour la courſe, le bœuf pour le labourage, & le chien pour la chaſſe ; elle a auſſi fait naître l'homme comme

un Dieu mortel, pour deux choſes; pour l'intelligence & pour l'action: & tout au contraire, ils ont prétendu qu'un animal ſi divin ne fût né que pour manger, & pour la génération, comme les bêtes brutes.

Ceci ſoit dit contre Ariſtippe, qui a regardé ce que tout le monde entend par volupté, & ce que vous entendez d'une autre ſorte, non-ſeulement comme le ſouverain bien, mais comme le ſeul vrai bien; en quoi il ſe trompe étrangement: car la figure même du corps humain, & l'intelligence dont l'homme eſt doüé, font bien voir qu'il n'eſt pas né ſeulement pour joüir de la volupté des ſens. Hiéronyme qui met le ſouverain bien dans la privation de la douleur, comme font quelquefois les Epicuriens, & trop ſouvent même, n'eſt guére davantage à écouter: car ſi la douleur eſt un mal, il ne s'enſuit pas que pour vivre heureux il ſuffiſe de n'avoir point de douleur; & il faut laiſſer dire à Ennius:

C'eſt un aſſez grand bien que l'abſence du mal.

Pour nous, jugeons de la félicité de la vie, non par l'éloignement ſeul du mal, mais par l'acquiſition du vrai

bien ; & appliquons-nous à le chercher, non dans la moleſſe & dans la volupté, comme Ariſtippe ; ni dans la privation de la douleur, comme Hiéronyme ; mais par des actions vertueuſes, & par de ſages méditations.

Ce que je viens de dire du ſouverain bien de l'un & de l'autre, ſe peut dire de celui de Carnéade : quoi que ce qu'il a avancé là-deſſus, il l'ait plûtôt dit pour combattre les Stoïciens, contre leſquels il étoit en guerre, que pour ſoûtenir une opinion qu'il eût véritablement. Car le ſouverain bien dont il parle eſt de telle nature, qu'étant joint à la vertu, non-ſeulement il mériteroit d'être admis, mais il pourroit mettre le comble à la félicité de la vie, & c'eſt de quoi il s'agit. Pour ceux qui ajoûtent à la vertu, ou la volupté que la vertu mépriſe, ou la privation de la douleur, qui n'a rien de mauvais en ſoi, mais qui ne peut jamais être un ſouverain bien, ils y ajoûtent des choſes qui n'en valent pas la peine ; & je ne comprens pas pourquoi ils ſont en cela ſi ménagers ou ſi avares. Comme s'il leur falloit acheter de leur argent de quoi habiller la vertu, ils ne lui donnent que des choſes de nulle valeur, & ils lui en donnent

seulement une ou deux, au lieu de l'accompagner de tout ce qui est conforme aux principes de la nature.

Pyrrhon & Ariston les ayant comptez pour rien, en sorte qu'ils ne font nulle difference entre se porter bien ou être malade, il y a long-temps qu'on a cessé de disputer contre eux. Car en voulant réduire tout à la pure vertu seule, jusqu'à lui ôter le choix des choses, & ne lui laisser ni origine, ni fondement, ils ont détruit la vertu qu'ils embrassoient. Quant à Hérille qui a voulu tout renfermer dans la science, il a eu une sorte de véritable bien pour objet, mais non pas le plus grand des biens; ni un bien qui pût servir à toute la conduite de la vie. C'est pourquoi il a été aussi abandonné, &, depuis Chrysippe, personne n'a disputé contre lui.

Il n'y a donc plus que vous autres à combattre: car avec les Académiciens, qui n'affirment jamais rien, comme s'ils désespéroient qu'on pût connoître la vérité, & qui ne font que suivre ce qui leur paroît le plus vrai-semblable, on ne sait comment s'y prendre. Contre Epicure, on est d'autant plus embarrassé, qu'il joint ensemble deux sortes de voluptez, que lui & ses amis ont vive-

ment soûtenuës, & qui ont eu ensuite beaucoup de grands défenseurs ; & qu'il est arrivé, je ne sai comment, que celui qui a le moins d'autorité, & le plus de pouvoir, je veux dire le Peuple, fortifie extrêmement leur parti ; de sorte que, si je ne les réfute, il faut renoncer à tout sentiment de vertu, d'honneur, & de véritable gloire.

Ainsi, laissant à part toutes les autres opinions, c'est désormais, non pas à moi à disputer contre vous, Torquatus, mais à la vertu à combattre contre la volupté : ce que Chrysippe, homme d'un esprit vif, regarde comme un combat important, dans lequel il ne s'agit pas de moins que de la décision du souverain bien. Quant à moi, je suis persuadé que si je puis parvenir à faire voir qu'il y a quelque chose d'honnête, qui mérite d'être recherché à cause de lui-même, j'aurai absolument renversé toutes vos maximes. C'est pourquoi, lorsque je l'aurai fait voir le plus succinctement que je pourrai, je viendrai à tout ce que vous avez accoûtumé d'y opposer ; & si j'omets quelque chose, ce sera à vous à m'en faire ressouvenir.

Or, par le mot d'*honnête*, nous entendons ce qui est tel, que faisant abs-

traction de toute sorte d'utilité, & sans aucune vûë d'intérêt, il est de lui-même loüable & estimable: & quoi que la définition que je viens d'en donner fasse concevoir à peu près ce que c'est, on le connoît encore davantage, par le sentiment universel de tout le monde, & par l'exemple de tant de gens de bien, qui sans aucun autre motif que celui de l'honnêteté, & de la droiture, ont fait quantité de choses dont ils voyoient bien qu'ils n'avoient nul avantage à espérer. Car les hommes différent principalement des bêtes, en ce que la nature leur a donné la raison, & une intelligence vive & perçante, qui pénétre, qui examine plusieurs choses en même temps; & une sagacité d'esprit, pour ainsi dire, qui voit les causes, & les conséquences de chaque chose; qui transporte la ressemblance d'une chose à l'autre; qui joint celles qui sont séparées; qui assemble l'avenir avec le présent; & qui comprend l'état de tout le cours de la vie.

Par la raison l'homme recherche la société des autres hommes, & il se conforme à leurs maniéres, à leur langage, & à leurs coûtumes; en sorte que de l'amitié de ses domestiques, & de sa fa-

mille, il passe à celle de ses citoyens, & s'étend enfin à celle de tous les mortels. Car l'homme, ainsi que Platon écrivoit à Architas, doit se souvenir qu'il n'est pas né seulement pour lui, mais pour les siens & pour sa patrie; & qu'il ne lui reste qu'une petite portion de lui-même, dont il puisse disposer.

De plus, comme l'envie de découvrir la vérité lui est naturelle (ce qui se voit aisément, lorsque n'ayant rien à faire nous cherchons même à savoir ce qui se fait dans le ciel) de là vient que nous aimons tout ce qui est vrai, comme la fidélité, la simplicité, la constance; & que nous haïssons tout ce qui est faux & qui nous trompe, comme la fraude, le parjure, la malignité, & l'injustice. Enfin la raison a je ne sai quoi de noble & de grand en elle-même; elle est plus portée à commander qu'à obéir: elle regarde tous les accidens humains, non-seulement comme tolérables, mais comme de peu d'importance; & par la sublimité & l'élévation qui lui est propre, elle n'a peur de rien, elle ne succombe à rien, & elle demeure toûjours invincible.

A ces trois genres de choses honnêtes que nous venons de marquer, qui sont

la sageſſe, l'amour de la droiture, & la grandeur de courage, ſe joint un quatriéme genre, qui eſt celui de l'ordre & de la modération, par le moyen duquel on régle de telle ſorte ſes paroles & ſes actions, qu'on évite la témérité en toutes choſes, qu'on s'empêche de nuire à perſonne, ni de paroles ni autrement, & qu'on ſe garde bien de rien faire & de rien dire qui puiſſe être indigne d'un homme.

Voilà préciſément, Torquatus, ce que c'eſt que l'honnêteté, qui conſiſte dans les quatre vertus dont vous avez auſſi parlé. Votre Epicure dit qu'il ne ſait ce que c'eſt, ni ce que veulent dire ceux qui réglent le ſouverain bien par là. Car il prétend que de rapporter toutes choſes à l'honnêteté, ſans y joindre la volupté, c'eſt dire des paroles vuides de ſens (ce ſont ſes propres termes) & qu'il ne ſauroit comprendre ce qu'on peut entendre par le mot d'honnêteté; puiſque, ſuivant l'uſage ordinaire de parler, on n'appelle honnête que ce que l'opinion publique eſtime glorieux: & cela, ajoute-t-il, peut à la vérité être quelquefois plus agréable que certaines voluptez; mais il n'eſt jamais recherché que pour la volupté qui y eſt attachée.

Vous voyez maintenant quelle différence il y a entre nos opinions. Un grand Philosophe qui a ébranlé, non-seulement la Gréce & l'Italie, mais presque toutes les Nations barbares, dit qu'il ne peut pas comprendre ce que c'est que l'honnêteté sans la volupté, à moins que peut-être on n'entende parler de ce qui est loüé par le bruit commun du Peuple; & moi je dis que cela même est souvent honteux : que si quelquefois il ne l'est pas, cependant il ne laisse pas d'être honteux d'estimer une chose honnête, parcequ'elle est loüée du public. Quant à ce qui est bon & loüable de soi, ce n'est pas à cause des loüanges du public qu'il devient honnête, mais à cause qu'il est effectivement tel : en sorte que quand les hommes, ou n'en connoîtroient rien, ou n'en diroient rien, il ne laisseroit pas d'être loüable & estimable par sa beauté propre.

C'est pourquoi la force de la vérité, à laquelle on ne peut résister, a fait dire en un autre endroit à Epicure, ce que vous avez déjà dit vous-même, qu'on ne peut vivre agréablement, si on ne vit honnêtement. A votre avis, selon lui, *honnêtement* veut-il dire la même chose qu'*agréablement*? Ce seroit

dire qu'on ne peut vivre honnêtement, ſi on ne vit honnêtement. Ou veut-il dire, *ſi on n'eſt loüé du Public?* Si cela eſt, il dit donc que ſans la réputation de la multitude on ne peut vivre agréablement; & cela étant, il fait dépendre de l'opinion des fous le bonheur de la vie d'un homme ſage.

Qu'entend-il donc en cet endroit par le mot d'*honnête?* Rien aſſurément que ce qui mérite par ſoi-même d'être loüé: car s'il n'entend que ce que la volupté fait rechercher, qu'y a-t-il de loüable dans ce qu'on peut trouver au marché & à la boucherie? Il n'eſt pas homme non plus, ni à vouloir entendre par l'honnêteté l'approbation du Peuple, ni à prétendre que ſans l'approbation de la multitude, il ſoit impoſſible de mener une vie agréable; puiſqu'il fait aſſez de cas de l'honnêteté, pour dire que ſans cela on ne peut vivre agréablement; & par conſéquent il n'a pû entendre par le mot d'honnêteté autre choſe que ce qui eſt véritablement juſte & raiſonnable, & qui de lui-même & par ſa propre nature mérite d'être loüé.

Auſſi, lorſque vous diſiez qu'Epicure ne ceſſoit de crier, qu'on ne peut vivre agréablement, ſi on ne vit honnête-

ment, ſagement & juſtement, il me ſembloit, Torquatus, que vous triomphiez ; & la dignité des choſes qu'on a accoûtumé d'entendre par là, donnoit tant de force à vos paroles, que vous en deveniez plus grand ; & qu'inſiſtant avec ardeur, & me regardant vous ſembliez me dire : Vous voyez donc qu'Epicure loüe quelquefois l'honnêteté & la juſtice. Que vous aviez bonne grace de vous ſervir de ces termes, ſans l'uſage deſquels il ne ſeroit plus queſtion ni de Philoſophie ni de Philoſophes ! Car apparemment vous avez crû que ce ſont les termes de ſageſſe, de juſtice, de force, & de tempérance, ſi peu familiers pourtant à Epicure, qui ont fait que tant de grands hommes d'un excellent eſprit ſe ſont adonnez à l'étude de la Philoſophie.

Quoi que le ſens de la vûë ſoit extrêmement perçant, ce n'eſt point pourtant par les yeux, dit Platon, qu'on peut appercevoir la ſageſſe : & quel ardent amour n'exciteroit-elle point dans le cœur des hommes, ſi on la voyoit ! Mais pourquoi dit-il cela, à votre avis ? Eſt-ce parce que c'eſt une habile ouvriére de voluptez ? Pourquoi loüe-t-on auſſi la juſtice ? Et d'où vient qu'on dit ordi-

nairement d'un homme de bien, que c'eſt un homme avec qui on pourroit joüer (20) au nombre dans les ténébres ? Ce proverbe, qui eſt ancien, ne peut-il pas s'étendre à tout, pour montrer que ce n'eſt point la conſidération des hommes, mais uniquement celle des choſes mêmes, qui doit régler nos actions?

Quant à ce que vous avez dit, que les méchans ſont tourmentez, non-ſeulement par les remords de leur propre conſcience, mais encore par la frayeur des peines que les loix leur font quelquefois ſouffrir ; ou qu'ils craignent d'avoir à ſouffrir tôt ou tard ; pourquoi n'avez-vous parlé que d'un méchant homme, qu'on ſuppoſe foible & timide? Imaginez-vous un homme adroit, qui rapporte tout à ſes fins, un homme ruſé, fourbe, corrompu, & toûjours attentif

(20) *Le proverbe Latin eſt,* Quicum in tenebris mices, *& j'en ai déjà parlé dans ma traduction de la Divination de Ciceron, où j'ai marqué que c'eſt un jeu qui eſt encore fort en uſage à Rome parmi le peuple. De deux hommes qui y veulent joüer, l'un, tenant la main ſe mée, éleve tout d'un coup un doigt ou deux, ou trois ou quatre, ou toute la main, comme il lui plaît ; & l'autre, dans le même temps, doit pour gagner, dire quel nombre de doigts celui contre qui il joüe a élevé.*

tentif à tromper, lorſqu'il peut le faire ſans témoins, & ſans qu'on s'en aperçoive : que fera ſur lui la frayeur des peines ?

Croyez-vous que je vous veuille parler Lucius Tubulus Préteur, qui étant chargé de faire le procès à des aſſaſſins, prit ſi ouvertement de l'argent pour les juger favorablement, que l'année d'après Publius Scévola Tribun porta l'affaire au Peuple, pour ſavoir s'il ne vouloit pas qu'on la pourſuivît ? Dès que le Sénat, ſur le Decret du Peuple, eut ordonné à Cnéïus Cépion Conſul, d'en faire informer, Tubulus prit auſſi-tôt le parti d'aller de lui-même en éxil, ſans oſer ſe défendre d'une choſe qui étoit manifeſte à tout le monde.

Ce n'eſt donc pas ſeulement d'un homme, qui ne ſoit que méchant, qu'il faut parler ; mais d'un homme méchant & habile, comme Quintus (21) Pompéïus, dans

(21) *Il fut le premier Conſul de la famille des Pompées ; & après avoir été défait par les Numantins, contre leſquels il avoit été envoyé, il fit avec eux une paix honteuſe, dans laquelle il avoit eu l'adreſſe de ſe ſervir de termes ambigus ; & qui fut blâmée par la Republique. Il fut pere, les autres diſent grand-pere de Pompée Strabon, qui après avoir triomphé des ennemis dans la guerre So-*

dans le Traité de Numance : ni d'un homme qui ait peur de tout ; mais d'un homme qui compte pour rien les reproches de ſa conſcience, qu'il n'a pas de peine à faire taire. Car bien loin qu'un homme méchant, couvert & caché, ſe laiſſe découvrir, il fera ſi bien qu'il paroîtra indigné du crime d'autrui, & c'eſt en quoi conſiſte l'habileté des fourbes.

Je me ſouviens d'avoir aſſiſté à une conſultation que faiſoit Publius Sextilius Rufus : il diſoit qu'il étoit héritier de Quintus Fadius Gallus, dans le teſtament duquel il étoit porté, que lui Sextilius l'avoit prié de laiſſer toute ſa ſucceſſion à ſa fille Fadia. Sextilius le nioit, & il pouvoit le nier impunément ; car qui l'auroit pû convaincre ? Cependant, comme il s'agiſſoit de ſon intérêt, il y avoit apparence que c'étoit lui qui mentoit, & non pas celui qui avoit écrit que Sextilius l'avoit prié d'une choſe dont il auroit dû le prier : & il ajoûtoit de plus, qu'ayant promis d'obſerver la Loi

tiale, prit les armes contre Cinna, qui s'étoit emparé de l'autorité ſouveraine dans Rome. Les deux armées en vinrent aux mains, & après un ſanglant combat qui ſe donna preſque ſous les murailles de la ville, la peſte s'étant miſe dans l'une & dans l'autre, Pompée en fut emporté.

Loi (22) Voconia, il n'osoit pas aller contre, à moins qu'on n'en jugeât autrement.

Il se trouva à cette consultation assez d'autres jeunes gens comme moi ; & de tous ceux qu'on consultoit là-dessus, qui étoient de grands personnages, il n'y en eut aucun qui ne fût d'avis que Fadia ne pouvoit pas hériter de son pére, plus qu'il n'étoit permis par la Loi. Ainsi Sextilius retint une hérédité immense, dont il n'auroit pas touché un écu, s'il avoit suivi le sentiment de ceux qui tiennent qu'il faut toûjours préférer l'honnête à l'utile. Vous imaginez-vous qu'il en ait eu après cela quelque remords, quelque inquiétude ? Rien moins. Il ne vouloit que devenir riche, il le devint, & par conséquent il en fut très-aise : car il faisoit grand cas de l'argent, & sur-tout d'un argent qui n'étoit point acquis contre la Loi, mais par la Loi. Et ne devez-vous pas aussi, vous autres, vous exposer à toute sorte de dangers pour acquérir des richesses, puisqu'elles servent à procurer

(22) *Cette Loi fut proposée l'an 524. de Rome par Voconius Saxa Tribun du Peuple : & par cette Loi, que Ciceron marque ailleurs avoir été conseillée par Caton le Censeur, les filles étoient exclues des grandes successions de leurs peres.*

procurer de grandes commoditez & de grandes voluptez ?

De même que ceux qui regardent les choſes juſtes & honnêtes comme deſirables par elles-mêmes, tiennent qu'on doit s'expoſer à toutes ſortes de périls pour l'amour de ce qui eſt juſte & honnête ; de même vos gens, qui meſurent tout par la ſeule volupté, doivent s'expoſer librement à toutes choſes pour l'amour de la volupté. Que l'affaire ſoit grande & difficile ; qu'il s'agiſſe d'une ample ſucceſſion, dont il reviendra de grandes richeſſes ; & par le moyen des richeſſes, de grandes voluptez : en ce cas-là, ſi votre Epicure veut s'en tenir à ſon principe pour le ſouverain bien, il faudra qu'il faſſe comme Scipion, lorſqu'il ſe propoſa de faire repaſſer Annibal d'Italie en Afrique. De même que ce grand homme, qui n'avoit que l'honneur en but, s'expoſa à toute ſorte de dangers & de travaux ; auſſi votre Sage, quand il ſera excité par quelque grande utilité, lutera courageuſement contre la fortune. Si ſon crime ne ſe découvre point, il en ſera ravi. S'il eſt pris ſur le fait, il mépriſera la punition que les loix y ont attachée : car il eſt préparé à ne ſe point ſoucier de

la mort ; il eſt préparé à l'éxil, & préparé même à la douleur, que vous regardez vous autres comme intolérable, quand vous l'enviſagez comme une punition des méchants ; mais que vous trouvez aiſée à ſupporter, quand vous dites que votre Sage a toûjours plus de plaiſir que de douleur.

Pour ne laiſſer rien à dire, figurez-vous qu'un méchant homme ſoit non-ſeulement adroit & habile ; mais qu'il ſoit même auſſi puiſſant que Craſſus, qui faiſoit pourtant un bon uſage de ſes richeſſes ; ou ſi vous voulez, auſſi puiſſant que l'eſt aujourd'hui notre Pompée, à qui on a obligation de tout ce qu'il fait de bien, puiſqu'il pourroit faire impunément tout le mal qu'il voudroit, ſans que rien l'en pût empêcher. Et outre tout cela figurez-vous encore de plus combien on peut faire de choſes injuſtes, qui ne ſoient point ſujettes à être reprises.

Si votre ami, en mourant, vous prie de rendre ſa ſucceſſion à ſa fille, mais qu'il n'en ait rien écrit, comme avoit fait Fadius, & qu'il n'en ait parlé à perſonne, que ferez-vous ? Pour vous, Torquatus, vous la rendriez. Epicure même la rendroit peut-être auſſi, com-

me fit un des plus ſavans & un des plus honnêtes hommes du monde Sextus Péducéus, qui nous a laiſſé dans ſon fils une image de ſa probité. Lucius Potius Chevalier Romain de la ville de Nurſie, lui ayant laiſſé tout ſon bien, ſans qu'on ſçût à quelle condition, il alla trouver auſſi-tôt ſa veuve, qui ne ſavoit rien de l'intention de ſon mari, la lui expoſa, & lui en remit toute la ſucceſſion entre les mains. Or à vous, Torquatus, qui en euſſiez très-aſſurément uſé de même, je vous demande: Ne comprenez-vous pas qu'il faut que la force d'une nature ſage ſoit grande, puiſqu'encore que vous rapportiez tout à votre propre commodité, ou, comme vous avez accoûtumé de dire, à la volupté, cependant vous feriez des choſes par leſquelles il paroît que vous ſuivez moins la volupté que le devoir; & plûtôt la droite nature qu'une raiſon dépravée?

Si vous ſaviez, dit Carnéade, qu'il y eût un ſerpent en quelque endroit, & qu'un homme qui n'en ſauroit rien, & à la mort duquel vous gagneriez, voulût s'aller aſſeoir deſſus, vous feriez mal de ne l'en pas empêcher: cependant vous auriez pû impunément ne l'avertir

dévoüa, & qu'il pouſſa ſon cheval à toute bride au milieu des troupes des Latins? Quand, & où auroit-il pû ſatisfaire ſa volupté, puiſqu'il couroit à une mort certaine, & qu'il recherchoit la mort avec plus d'ardeur qu'Epicure ne croit qu'on doive rechercher la volupté? Que ſi cette action n'avoit pas été véritablement loüable, ni ſon fils, dans ſon quatriéme Conſulat, ne l'auroit pas imitée; ni ſon petit-fils, qui étant Conſul commanda l'armée contre Pyrrhus, & mourut généreuſement dans le combat, n'auroit pas été la troiſiéme victime de ſa race, qui ſe ſeroit ſacrifiée au ſalut de la République.

Je paſſe ſous ſilence les exemples que je pourrois vous rapporter des Grecs, & qui ne ſont pas en grand nombre, comme de Léonidas, d'Epaminondas, & de trois ou quatre autres. Que ſi je voulois me mettre à recueillir ceux des Romains, je ferois enſorte que la volupté viendroit ſe livrer elle-même à la vertu pour ſe faire enchaîner; mais le jour me manqueroit. Et de même que Varius juge ſévére & rigide, lorſqu'on avoit produit des témoins dans une affaire, & qu'on vouloit en produire encore d'autres, diſoit à celui qui étoit au-

ſiége avec lui, *Ou voilà aſſez de témoins, ou je ne ſais pas ce que c'eſt qu'aſſez;* de même je croi vous avoir aſſez rapporté de témoignages illuſtres.

Vous-même, Torquatus, qui vous faites voir ſi digne de vos ancêtres, fut-ce l'amour de la volupté qui vous porta, étant encore tout jeune, à arracher le Conſulat à Publius Sylla, & à le faire donner à votre pére? Fut-ce auſſi un voluptueux que votre pére? Quel perſonnage! Quel Conſul! Quel citoyen en tout temps, & ſur-tout après ſon Conſulat! C'eſt à ſon exemple que dans tout ce que j'ai fait, j'ai toûjours plus ſongé à la République qu'à moi-même.

Mais qu'il faiſoit beau vous entendre, lorſque vous mettiez d'un côté un homme nageant dans les plaiſirs, ſans le moindre ſentiment, ſans la moindre crainte de douleur; & de l'autre un homme livré à toutes ſortes de douleurs, ſans aucun ſoulagement, & même ſans aucune eſpérance d'en avoir jamais: que vous demandiez enſuite ſi on pouvoit ſe figurer d'homme, ou plus heureux que le premier, ou plus miſérable que l'autre; & qu'enfin vous veniez à conclure que par conſéquent la douleur étoit le plus grand des maux; & la

volupté, le plus grand des biens.

Lucius Thorius Balbus étoit de Lanuvium; & vous ne pouvez pas l'avoir vû. Il vivoit de telle sorte qu'on ne pouvoit s'imaginer de volupté si exquise, ni si recherchée, dont il ne joüît. Car outre qu'il aimoit les plaisirs, il s'y connoissoit, & étoit riche. Il n'étoit, ni si superstitieux qu'il ne méprisât le grand nombre des petits Temples de Lanuvium, & la quantité de sacrifices qu'on y faisoit; ni si timide, qu'il ne soit mort courageusement à la guerre au service de la République. Il ne bornoit point ses cupiditez suivant la division d'Epicure, il ne les bornoit que par son goût: cependant il avoit soin de sa santé; il faisoit un exercice modéré pour pouvoir souper avec appétit: il ne mangeoit que des choses délicates & faciles à digérer. Il bûvoit toûjours d'excellent vin, mais jamais qu'autant qu'il en falloit pour n'être point incommodé; & du reste, il ne se refusoit aucun des plaisirs sans lesquels Epicure dit qu'il ne comprend pas qu'il y ait rien de bon. Il n'avoit aucune incommodité: il étoit même capable de soûtenir la douleur sans foiblesse, quoi qu'il eût d'ordinaire plus de commerce avec les Medecins qu'a-

vec les Philosophes : il avoit de plus une santé ferme & un beau coloris ; il étoit bien fait & de bonne grace ; & enfin toute sa vie étoit remplie de toutes sortes de voluptez.

Un homme tel que je vous le dépeins est celui que vous ne cessez, vous autres, d'appeller heureux : & moi je n'ose vous dire qui je lui préfére. La vertu vous le dira elle-même pour moi ; & elle ne hésitera pas un moment à lui préférer (25) Régulus. Il étoit retourné volontaire-

ment

(25) *Tout le monde sait l'histoire d'Attilius Regulus, que les Carthaginois firent mourir en haine de ce qu'étant leur prisonnier, & l'ayant envoyé à Rome, pour obtenir que les prisonniers Carthaginois pûssent être échangez ou rachetez, il conseilla tout le contraire au Senat. Ciceron marque ici qu'ils le firent mourir de faim & de veilles ; &, dans son Oraison contre Pison, il dit qu'ils le liérent dans une machine après lui avoir coupé les paupieres. Horace, dans l'Ode 5. du 3. livre, parle de sa mort comme d'un supplice que les Carthaginois lui firent souffrir. Appian en parle à peu près de même. Pour Tite-Live, on n'a rien de lui là dessus, parce que le livre où il en auroit parlé, est perdu, aussi bien que beaucoup d'autres. Mais ce qui est de surprenant, c'est que Polybe Historien si exact, si fidele, & si proche de ces temps-là, ne dit pas un mot d'un évenement si remarquable. Quant à Diodore Sicilien, il dit même quelque chose d'entierement contraire à cette histoire de Regulus ; & voici ce qu'on en voit dans un fragment du 24. li-*

ment de Rome à Carthage, sans y être contraint que par la foi qu'il en avoit donnée aux ennemis : & au milieu de tout ce qu'ils lui font souffrir par les veilles & par la faim, la vertu ne laisse pas de le proclamer plus heureux que Thorius, lorsque couronné de roses il buvoit un vin délicieux.

Régulus avoit été deux fois Consul : il

vre. Il dit donc qu'après la défaite & la prise d'Attilius par Xantippe qui commandoit les Carthaginois, les Romains qui avoient envoyé une Flote contre eux, les défirent; & qu'ayant pris & envoyé à Rome les deux principaux Chefs Bostar & Amilcar, le Senat les remit entre les mains de la femme & des enfans d'Attilius, pour les échanger contre lui; mais qu'Attilius étant mort en prison, elle fit mourir les prisonniers qui lui avoient été confiez; & que pour se justifier, elle fit répandre le bruit que les Carthaginois avoient fait mourir cruellement Attilius. Cette remarque est de Palmerius, qui florissoit dans le 15 siecle : & comme Polybe, après avoir marqué exactement les grandes choses qu'Attilius avoit faites en Afrique, l'extrémité où il avoit réduit les Carthaginois; & la victoire qu'ils remporterent ensuite sur lui sous la conduite de Xantippe, acheve la narration de la premiere guerre Punique, sans dire un seul mot d'Attilius, un pareil silence dans un Auteur presque contemporain, & le témoignage positif de Diodore, joint aux manieres différentes dont la mort d'Attilius est rapportée, donnent assez lieu de douter de tout ce qui en a été débité.

il avoit commandé de grandes armées, & il avoit eu l'honneur du Triomphe ; rien de tout cela pourtant ne lui sembloit si illustre que l'état où il s'étoit généreusement exposé, pour ne point manquer à sa parole : & cet état qui paroît si misérable à ceux qui en entendent parler, étoit délicieux pour lui qui souffroit. Car ce n'est point seulement par la joie & par les plaisirs, & par les jeux & les ris, compagnie ordinaire de la frivolité d'esprit, qu'on est heureux : les grands hommes sont heureux par fermeté d'ame & par constance.

Lucrèce ayant été violée par le fils du Roi, se tua elle-même aux yeux de son mari & de son père, auxquels elle avoüa la violence qu'elle avoit soufferte. L'indignation que le Peuple en conçût, fut cause que Rome, par le moyen de Brutus, se mit en liberté ; & ce qu'on crût devoir à la mémoire d'une femme si illustre fit que dès la première année & son mari & son père furent Consuls. Soixante ans après, Lucius Virginius, qui n'étoit qu'un homme du peuple, tua lui-même sa propre fille, plûtôt que de souffrir qu'elle fût livrée à la brutalité d'Appius Claudius, qui avoit alors

toute l'autorité en main. Il faut, Torquatus, ou que vous condamniez tout ce que je viens de rapporter, ou que vous abandonniez la cause de la volupté. Et quelle est, après tout, cette cause, en faveur de laquelle on ne peut alléguer aucun des grands hommes de l'antiquité! Au lieu que pour témoins & pour partisans de la nôtre nous vous produisons de grands personnages, qui ont passé toute leur vie dans de glorieux travaux, & qui ne vouloient pas même entendre parler de volupté; vous autres Epicuriens, vous demeurez muets là-dessus dans vos disputes.

Je n'ai jamais ouï nommer dans l'école d'Epicure, ni Lycurgue, ni Solon, ni Miltiade, ni Thémistocle, ni Epaminondas, qui sont dans la bouche de tous les autres Philosophes: & Atticus, quelque savant qu'il soit dans la connoissance de l'antiquité Grecque, ne pourra jamais nous fournir de noms assez illustres pour pouvoir soûtenir votre parti. Ne vaudroit-il pas mieux en pouvoir citer quelques-uns, que de remplir tant de volumes (26) de Thémiste

(26) *Cette Thémiste étoit de Lampsaque, fille de Zoïle, & femme de Leontée, tous deux aussi de*

miſte ſeule ? Que ce ſoit pourtant un privilége des Grecs, à la bonne heure; il y a des choſes qui leur ſont permiſes, & non à nous ; & il faut bien leur en paſſer quelques-unes, puiſque c'eſt à eux que nous ſommes redevables de la Philoſophie, & de toutes les autres ſciences.

Les Stoïciens & les Péripatéticiens ſont en conteſtation. Ceux-là diſent, qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête : ceux-ci diſent qu'on ne peut trop loüer, trop eſtimer, trop élever ce qui eſt honnête ; mais qu'il ne laiſſe pas d'y avoir encore d'autres biens, ſoit en nous, ſoit hors de nous. Le combat entre eux eſt noble & digne, & la diſpute eſt illuſtre, car elle roule toute ſur la vertu : mais quand on diſpute contre les Epicuriens, il faut néceſſairement entendre ſouvent parler des plaiſirs

Lampſaque ; & elle étoit intime amie d'Epicure, qui lui dedia un Traité intitulé Neocles. *Diogene Laërce fait mention de deux lettres qu'Epicure lui écrivit, dans l'une deſquelles il lui mande :* Si vous ne venez chez moi, je ſuis réſolu de me faire pouſſer par tout où vous m'appellerez, quand même je devrois m'y faire rouler. *Et Ciceron, dans un endroit de ſon Oraiſon contre Piſon, dit :* Quand même vous ſeriez plus ſavant que Thémiſte.

plaisirs obscénes, dont Epicure lui-même parle très-souvent. Croyez-moi, Torquatus, ce n'est pas une opinion que vous puissiez défendre que la sienne, si vous voulez faire réflexion sur vous-même, sur vos propres sentimens, & sur toute votre conduite. Vous serez honteux d'avoir soûtenu son parti, quand vous songerez à la peinture que Cléanthe (27) faisoit de la volupté.

Il vouloit que ses auditeurs se figurassent la Volupté représentée dans un tableau, magnifiquement vétue en Reine, & assise sur un trône avec les vertus autour d'elle comme ses suivantes, qui n'ayant d'autre attention qu'à la servir, viendroient, si la peinture le pouvoit permettre, s'approcher de temps en temps de son oreille pour l'avertir de ne faire rien qui pût blesser les esprits des

(27) *Cléanthe étoit d'un Bourg dans la Troade, appellé Assus, & depuis Apollonie; & il étoit d'abord si pauvre, que lorsqu'il commença à entendre Zénon, il écrivoit sur des têts de pots cassez tout ce qu'il en pouvoit retenir. Il fut le Chef des Stoïciens après lui: & à l'âge de 80 ans, après avoir été deux jours sans manger pour se guerir d'un mal qui lui étoit survenu aux gencives, & après en avoir été effectivement gueri par là, il prit la resolution de se laisser mourir, disant à ses amis qu'il étoit trop avancé pour reculer.*

des hommes, ou qui pût lui causer quelque douleur : car nous autres vertus nous ne sommes faites que pour vous servir, & c'est là toute notre affaire.

Mais Epicure, me direz-vous, & c'est là votre fort, nie qu'on puisse vivre agréablement, si on ne vit honnêtement : comme si je ne voulois que savoir ce qu'il affirme ou qu'il nie. Ce n'est pas de quoi il s'agit ; il s'agit de voir ce que doit dire un homme qui met le souverain bien dans la volupté. Car quelle raison m'apporterez-vous pour prouver que (28) Thorius, Hirrius, & Orata le maître de tous, n'aient pas vécu agréablement ? Epicure lui-même soutient que la vie des gens voluptueux n'est

(28) *Les Editions que j'ai vûës sont assez differentes entre elles, tant sur les noms de ceux dont il est ici parlé, que sur leur ordre, mais j'ai suivi la leçon que Gruter en cet endroit marque que Scaliger croyoit la meilleure.* Quant à Thorius, *Ciceron en a parlé suffisamment un peu plus haut.* Hirrius, *selon Pline, dans le 5. chapitre de l'Histoire naturelle, fut le premier qui fit un vivier de murenes ou de lamproies.* Pour Orata, *qui s'appelloit Sergius, Varron en parle dans le 3 livre de* Re Rustica *au chapitre 3. & Pline, dans le 55. chapitre du 9. livre, dit que ce fut le premier qui fit parquer des huîtres, & qui trouva le moyen d'avoir des bains suspendus.*

n'eſt point blâmable, pourvû qu'ils ne ſoient point aſſez foibles pour ſe laiſſer aller à de vains deſirs, & à de vaines frayeurs. Et moyenant les remédes qu'il propoſe là-deſſus, il lâche la bride à toute ſorte de licence ſur les voluptez, puiſqu'il dit que d'ailleurs il ne trouve rien à condamner dans la vie des voluptueux les plus ſenſuels.

Il n'eſt donc pas poſſible qu'en rapportant toutes choſes à la volupté, vous n'abandonniez pas la vertu : car celui qui ne s'abſtient de mal faire que de peur qu'il lui en méſarrive, n'eſt point un homme de bien, un homme juſte, & jamais il ne doit paſſer pour tel. Vous ſavez, je crois, ce qu'on dit ordinairement :

N'eſt point pieux qui ne l'eſt que par crainte.

Il n'y a rien aſſurément de plus vrai ; car un homme qui n'eſt juſte que parce qu'il craint, n'eſt point juſte ; & il ceſſera de l'être dès qu'il ceſſera de craindre. Or il ceſſera de craindre, s'il peut cacher ſon injuſtice, ou s'il eſt aſſez puiſſant pour la ſoûtenir : & enfin il aimera toûjours mieux paroître homme de bien, ſans l'être, que de l'être, & de ne le paroître pas. Ainſi vous voyez qu'au lieu d'une

juſtice vraie & ſolide, vous nous propoſez une juſtice fauſſe & ſimulée; & par là vous nous commandez en quelque ſorte de mépriſer le témoignage infaillible de notre propre conſcience, pour paroître dans l'opinion du monde tout autres que nous ne ſommes.

On peut dire de toutes les autres vertus ce que je viens de dire de la juſtice: c'eſt les fonder en l'air que de les fonder ſur la volupté comme vous faites; & pourrions-nous, cela étant, loüer le premier Torquatus d'une véritable force de courage? Car encore que je ne puiſſe pas vous corrompre, je prends plaiſir à parler des grands hommes de votre famille & de votre nom; & même j'ai toûjours devant les yeux combien dans les temps que tout le monde ſait, & que vous ne pouvez pas ignorer, A. Torquatus me donna de marques d'amitié, qui me ſeront toûjours chéres & précieuſes. Elles devroient pourtant me l'être bien moins, ſi je croyois qu'en cela il n'eût regardé que ſon intérêt, & non pas le mien; à moins que vous n'en reveniez à dire, que tout le monde a toûjours intérêt de bien faire. Si vous le dites, j'ai gagné; car je ne prétends autre choſe dans notre diſpute, ſinon

avez raiſon. Cependant le mot de volupté n'eſt pas de ſoi-même fort honnête ; mais peut-être que cela vient de ce que je n'entends pas bien de quelle volupté vous voulez parler ; car c'eſt ce que vous avez accoûtumé de dire.

C'eſt effectivement une choſe très-difficile à entendre, & très-obſcure d'elle-même. Quoi, lorſqu'on parle d'atomes & (29) d'intermondes, choſes qui ne ſont, ni ne peuvent être, j'entendrai bien ce qu'on veut dire ; & je ne pourrai pas comprendre ce que c'eſt que la volupté, que les moineaux même connoiſſent ? Mais que direz-vous, ſi je vous fais avoüer que non-ſeulement je connois ce que c'eſt que la volupté en général, qui n'eſt autre choſe qu'un mouvement agréable dans les ſens ; mais que je ſai auſſi ce que c'eſt que la volupté dont vous entendez parler, tant celle que je viens de dire, & que vous appellez *volupté en mouvement*, & qui peut recevoir diverſes modifications, que celle que vous appellez *volupté ſtable*, qui ne

(29) *Epicure appelloit* Intermondes *les eſpaces qu'il ſupoſoit que les Dieux habitoient entre pluſieurs mondes.*

ne peut recevoir d'accroiſſement, & que vous faites conſiſter dans la privation de la douleur?

Je veux qu'il ne ſoit queſtion que de cette derniére ſorte de volupté. En quelle aſſemblée oſerez-vous jamais dire que vous ne faites rien que pour n'avoir aucune douleur? Que ſi cela ne vous paroît pas encore aſſez honnête à dire, dites que vous ne ferez rien, ni dans toute votre Magiſtrature, ni dans tout le cours de votre vie, que pour votre propre utilité; rien que ce qui vous conviendra; rien enfin que pour l'amour de vous-même. Quel bruit ne s'élévera point alors contre vous de toutes parts, & quelle eſpérance vous reſtera-t-il d'obtenir le Conſulat, qui paroît vous être deſtiné!

Quoi, vous ſuivrez ſecrettement & en vous-même, & ne laiſſerez voir qu'à ceux de votre ſecte, des ſentimens que vous n'oſeriez témoigner en public? Au contraire, dans le Sénat & dans l'adminiſtration de la juſtice, vous aurez toûjours dans la bouche, comme les Péripatéticiens & les Stoïciens; les mots d'équité, de fidélité, de droiture & d'honnêteté; & vous direz qu'il ne faut rien faire qui ne ſoit digne de la

majesté du Peuple Romain ; qu'il n'y a point de périls où on ne doive s'exposer pour le salut de la République, & qu'il est glorieux de mourir pour sa Patrie ?

Lorsque vous parlez de la sorte, nous vous admirons, imbéciles que nous sommes, & vous en riez en vous-mêmes : car dans tout cela pas un mot de volupté, ni de celle que vous appellez en mouvement, & que toute la ville, toute la campagne, tout ce qui parle notre langue, appelle volupté aussi-bien que vous, ni de celle qui est stable, & que personne n'a jamais nommé volupté que vous seuls. Voyez si vous faites bien de parler comme nous, quand vous pensez si différemment.

Il seroit indigne de vous de composer votre visage & votre démarche, afin de paroître plus grave ; & vous ne ferez point difficulté de vous composer de telle sorte dans vos discours, que vous parlerez d'une façon, pendant que vous penserez d'une autre. Vous changerez même de sentimens comme d'habits. Vous aurez chez vous des opinions, que vous cacherez soigneusement au Public : & vous lui en montrerez d'autres, dont vous ferez ostenta-

tion. Voyez si cela est tout à fait droit. Pour moi, je ne croi de bonnes opinions que celles qui sont honnêtes, qui sont loüables, qui sont glorieuses, qu'on peut laisser voir dans le Sénat, devant le Peuple, en toutes sortes d'assemblées, & qui sont telles enfin qu'on n'ait point de honte de dire ce qu'on n'a point de honte de penser.

Je viens maintenant à ce qui regarde l'amitié ; mais quelqu'un peut-il être ami d'un autre, sans que ce soit pour lui-même qu'on l'aime ? Car aimer, d'où nous est venu le mot d'amitié, qu'est-ce autre chose, que de vouloir toute sorte de bien à quelqu'un, quand même il ne nous en reviendroit rien ? Que me servira-t-il, direz-vous, d'aimer quelqu'un comme vous dites ? Il vous servira peut-être de quelque chose de paroître tel : car pour l'être, c'est ce qui est impossible, à moins que vous n'aimiez véritablement, parce que l'amitié n'a sa source qu'en elle-même.

Mais c'est à l'utilité que je m'attache, direz-vous. Votre amitié subsistera donc tant que vous y trouverez de l'utilité ; & si l'utilité en a fait la liaison, le défaut d'utilité en fera aussi la rupture. Que ferez-vous pourtant, lorsque votre ami,

comme il arrive ſouvent, viendra à ne pouvoir plus vous être utile ? L'abandonnerez-vous auſſi-tôt ? Quelle amitié ! Continuerez-vous à l'aimer ? Sera-ce alors être d'accord avec vous-même, vous qui avez ſoûtenu que l'amitié n'eſt deſirable que pour l'utilité qu'on en retire ?

Mais ſi je ceſſois d'être ſon ami, je tomberois dans la haine du public. Et pourquoi cela vous l'attireroit-il, ſi ce n'eſt parceque la choſe eſt d'elle-même honteuſe ? D'ailleurs, ſi vous perſiſtez de peur de la confuſion qui pourroit vous en revenir en l'abandonnant, il faudra que pour ne demeurer pas long-temps dans un attachement inutile, vous ſouhaitiez que la mort vous délivre bien-tôt de votre ami.

Que ſi non-ſeulement vous n'en retirez aucune utilité, mais que de plus vos affaires en ſouffrent ; qu'il faille vous donner de grandes peines pour lui, & même expoſer votre vie ; ne viendrez-vous point alors à ſonger que chacun eſt né pour ſoi ? Vous donnerez-vous en otage à un Tyran, pour ſauver la vie à votre ami ; comme ce Pythagoricien qui ſe remit entre les mains

mains (30) de Denys le Tyran. Si vous êtes Pylade, direz-vous que vous êtes Oreſte, afin qu'on vous faſſe mourir en ſa place; & ſi vous êtes Oreſte, le déclarerez-vous pour ſauver Pylade? Ou enfin, ſi vous ne pouvez venir à bout ni l'un ni l'autre de vous faire croire, prierez-vous qu'on vous faſſe mourir enſemble tous deux?

Oui, vous le feriez ſans doute, Torquatus; car je croi qu'il n'y a rien de loüable & de glorieux, que la crainte de la douleur ou de la mort pût vous empêcher de faire. Mais il ne s'agit pas ici de ce que vous feriez par grandeur d'ame; il ne s'agit que de votre opinion. Celle que vous ſoûtenez, & les préceptes que vous avez appris, & que vous

(30) *Ciceron touche ici en paſſant l'hiſtoire de deux amis Pythagoriciens, l'un appelé Damon, & l'autre Pythias. L'un d'eux ayant été condamné à mort par Denys le Tyran, demanda quelques jours de délai pour aller mettre ordre aux affaires de ſa famille: & l'autre ayant offert de demeurer pour ſûreté du retour de ſon ami, le Tyran y conſentit. Au jour marqué pour le retour, celui qui avoit été condamné ne manqua pas de ſe repreſenter; pour dégager ſa parole, & pour délivrer ſon ami: & le Tyran fut ſi touché de cette action, qu'au lieu de le faire mourir il les pria tous deux de le recevoir en tiers dans leur amitié.*

vous approuvez, renverſent l'amitié de fond en comble, quoi qu'Epicure ne ceſſe de l'élever juſqu'au ciel. Mais vous dites qu'il a été lui-même très-ferme dans ſes amitiez : encore une fois je ne nie pas qu'il n'ait été un homme de probité, & doux & humain : ce n'eſt pas de ſes mœurs dont il eſt ici queſtion, c'eſt de ſa doctrine.

Je laiſſe au peu de retenuë des Grecs de s'échauffer dans leurs diſputes juſqu'à l'aigreur, & de s'emporter en injures contre ceux qui ne ſont pas de leur ſentiment : mais s'il eſt vrai qu'Epicure ait été exact & fidéle dans l'amitié (car je n'affirme rien là-deſſus) du moins il n'a pas été fort éclairé dans ce qu'il a dit. Mais il a eu, dites-vous, l'approbation de beaucoup de gens. Je veux qu'il l'ait euë avec fondement : cependant le témoignage de la multitude eſt un argument aſſez foible. Et de ce qu'il a été très-homme de bien ; & qu'il y a toûjours eu, & qu'il y a encore beaucoup de ſes ſectateurs fermes dans leurs amitiez, graves & conſtans dans toute la conduite de leur vie, & ſe gouvernant non par la volupté, mais par la raiſon ; cela ſeul fait même voir combien la vertu l'emporte ſur la vo-

lupté. Car ne fait-on pas que quelques Epicuriens vivent de telle sorte, qu'on ne trouve rien à blâmer en eux que les opinions qu'ils soûtiennent, & qu'au lieu qu'assez d'autres gens disent beaucoup mieux qu'ils ne font, ceux-ci au contraire font beaucoup mieux qu'ils ne disent?

Comme tout cela pourtant ne fait rien à notre affaire, examinons tout ce que vous avez dit sur l'amitié, où il m'a paru reconnoître une maxime d'Epicure même, Que l'amitié étoit inséparable de la volupté, en ce que sans l'amitié on ne pourroit vivre en sûreté, ni sans crainte, ni avec plaisir: mais comme c'est à quoi je croi avoir suffisamment répondu, passons à ce que vous avez dit de plus. Ce que vous avez allégué ensuite est plus honnête, & n'est pas de lui, que je sache, mais de quelques nouveaux Epicuriens, Que d'abord c'est pour sa propre utilité qu'on cherche à faire des amis; & que lorsque l'habitude de l'amitié est bien formée, c'est pour eux qu'on les aime, sans aucune vûë d'utilité. Quoi que ceci même ne soit pas peut-être encore tel qu'on ne puisse y trouver à redire, je prends pourtant ce qu'on me donne:

& c'eſt maintenant aſſez pour moi que vos gens avoüent qu'on peut quelquefois faire quelque choſe de bien ſans aucune vûë d'utilité.

Vous avez auſſi avancé qu'il y en a d'autres parmi vous qui diſent que les gens ſages font comme une eſpèce de traité enſemble, d'avoir les uns pour les autres les mêmes ſentimens qu'ils ont pour eux-mêmes ; que cela ſe peut faire ; que même cela s'eſt fait ſouvent, & que rien ne peut contribuer davantage à la volupté. Mais s'ils ont pû faire le traité de s'aimer réciproquement ſans nul intérêt, que ne font-ils encore celui d'aimer auſſi ſans nul intérêt la juſtice, la tempérance, & toutes les autres vertus ?

Au fond, ſi on ne contracte amitié que dans la vûë de l'utilité qui peut en revenir, & ſi ce n'eſt uniquement l'amitié même qu'on cherche dans l'amitié, qui doute que dans l'occaſion on ne vienne à préférer ſes fonds, ſes revenus, tous ſes intérêts à ſes amis ? Vous avez eu ſoin de rappeller en cet endroit les belles choſes qu'Epicure a dites à la loüange de l'amitié ; & ce n'eſt pas là ce qui fait à notre queſtion : c'eſt d'examiner ſi ce qu'il a dit peut s'accor-

der avec l'opinion qu'il ſoûtient.

Vous dites que d'abord la propre utilité eſt ce qui porte à contracter amitié. Avez-vous donc crû que Triarius pût vous être plus utile que les revenus que vous avez à Putéoles ? Raſſemblez tant qu'il vous plaira tout ce que vous avez accoûtumé de dire là-deſſus. S'il s'agit de la protection qu'on trouve dans ſes amis, n'en trouvez-vous pas aſſez en vous-même, dans les loix, & dans les liaiſons & les habitudes que vous avez d'ailleurs ? Pour le mépris, vous n'avez pas à le craindre. Quant à la haine & l'envie de vos citoyens, elles ſont faciles à éviter : Epicure donne des préceptes là-deſſus : & ſans faire un auſſi noble uſage que vous faites de vos grands biens, vous n'auriez pas beſoin pour votre défenſe & pour votre ſûreté d'une amitié auſſi étroite que celle qui eſt entre vous deux, comme entre Oreſte & Pylade. La bienveillance publique ſuffiroit pour vous garantir hautement de toutes choſes.

Mais ne faut-il pas quelqu'un avec qui on puiſſe également parler d'affaires ſérieuſes, & s'amuſer, & pour qui on n'ait rien de caché, rien de ſecret ?

Fort bien, mais là-deſſus ne pourriez,

vous pas vous ſuffire à vous-même, ou du moins un ami médiocre ne pourroit-il pas vous ſuffire? Et après tout, je veux que tout cela ait ſa commodité & ſon uſage: quelle comparaiſon cependant des commoditez qu'on y peut trouver, avec l'utilité qu'on retire des richeſſes? Ainſi vous voyez que ſi vous fondez l'amitié ſur l'amitié même, il n'y a rien de plus excellent; mais que ſi vous l'établiſſez ſur l'utilité, la conſervation de vos terres, de vos revenus l'emportera ſur les liaiſons les plus intimes. Il faut que ce ſoit moi-même que vous aimiez, & non pas les avantages que vous pouvez tirer de moi, ſi vous voulez que nous puiſſions être véritablement amis. Mais je m'étends trop ſur une choſe qui eſt claire & évidente d'elle-même: car après avoir démontré qu'il ne peut y avoir ni de vertu, ni d'amitié, ſi on rapporte tout à la volupté, il eſt preſque inutile de rien ajoûter: afin pourtant de ne manquer à répondre à quoi que ce ſoit de tout ce que vous avez dit, je m'en vais examiner en peu de mots le reſte de votre diſcours.

Puiſque donc toute la Philoſophie ſe réduit à vivre heureuſement, & que

c'eſt à quoi tous les hommes tendent ; que les uns mettent le bonheur de la vie dans une choſe, les autres dans une autre ; que vous le mettez vous autres dans la volupté, & qu'au contraire vous mettez le malheur de la vie dans la douleur, il faut voir premiérement ce que c'eſt, ſelon vous, que de vivre heureuſement ; & vous conviendrez, je croi, que s'il eſt vrai qu'on puiſſe vivre heureux, il faut que ce qui fait notre bonheur ſoit tellement en notre pouvoir, qu'il ne dépende que de nous ; parce qu'un bonheur qui dépendroit d'ailleurs, & qu'on pourroit perdre, ne ſeroit pas un véritable bonheur. Or on ne peut pas eſpérer de joüir toûjours d'un bonheur qu'on croit pouvoir perdre, ni ſe défier toûjours de la perpétuité de ſon bonheur, ſans ſonger qu'on deviendroit malheureux en le perdant. Comme donc on ne ſauroit être heureux & vivre en crainte ; que ce n'eſt point par une partie de la vie qu'on doit juger d'une vie heureuſe, mais par la vie toute entiere ; & que celui qui croit pouvoir devenir malheureux, ne peut jamais être tout-à-fait heureux ; par conſéquent à mettre le bonheur dans la volupté, il eſt impoſſible qu'on ſoit heureux.

Mais lorſque par la ſageſſe on s'eſt rendu la vie heureuſe, elle eſt auſſi parfaitement heureuſe que la ſageſſe même dont elle eſt l'ouvrage ; & alors il n'eſt plus beſoin d'attendre la fin de la vie pour appeller la vie heureuſe, comme Hérodote écrit que Solon diſoit à Créſus ; mais il en eſt comme de ce que vous alléguiez tantôt d'Epicure touchant la volupté, que la longueur du temps ne fait rien à rendre la vie heureuſe. Cependant, quand il prétend que la volupté dont on joüit dans un court eſpace de temps, n'eſt pas moindre en elle-même, que celle qui dure toûjours, il parle très-inconſidérément, puiſqu'en même temps qu'il met le ſouverain bien dans la volupté, il nie que la volupté puiſſe être plus grande dans un temps infini que dans un eſpace de temps limité.

Pour celui qui met le ſouverain bien dans la vertu, il eſt bien fondé à dire, que la vie eſt parfaitement heureuſe, dès que la vie eſt parfaite, & qu'ainſi le temps n'ajoûte rien au ſouverain bien. Mais celui qui croit que c'eſt la volupté qui rend la vie heureuſe, ne peut pas dire raiſonnablement la même choſe. Car ſi la durée de la volupté

n'ajoûte rien à la volupté, la durée de la douleur n'ajoûte rien non plus à la douleur; & ſi la durée de la douleur augmente la douleur, il faut néceſſairement que la durée de la volupté augmente auſſi la volupté, & la rende plus deſirable.

Pourquoi donc Epicure, en parlant de Dieu, l'appelle-t-il toûjours bienheureux & éternel? Car ſi l'éternité du bonheur ne fait rien au bonheur, Jupiter n'eſt pas plus heureux que lui, puiſqu'ils joüiſſent tous deux du même ſouverain bien, qui eſt la volupté. Mais Epicure eſt ſujet à la douleur: cela n'y fait rien: il ne laiſſe pas de prétendre que quand même on le brûleroit, il ne laiſſeroit pas de dire: *Que cela eſt doux!* Par où donc Jupiter peut-il l'emporter ſur lui, s'il ne l'emporte par l'éternité? Et que peut-il y avoir de meilleur dans toute l'éternité, que la joüiſſance d'une volupté éternelle?

Mais de quoi ſert-il de parler magnifiquement, quand on ne parle pas conſéquemment? Le bonheur de la vie, ſelon vous, conſiſte dans la volupté du corps; j'ajoûterai, & même dans celle de l'eſprit; pourvû que celle-ci, comme vous le prétendez, dépende de l'au-

tre. Or, cette volupté qui pourra la rendre perpétuelle à un homme sage? Les choses qui donnent de la volupté, ne dépendent pas de lui, dès que ce n'est pas dans la sagesse que vous faites consister son bonheur; mais dans les choses que vous prétendez que la sagesse doive acquerir pour la volupté, & qui étant entiérement étrangéres à la sagesse, sont sujettes au hazard: de sorte que par là vous rendez la fortune maîtresse de votre bonheur; & cependant Epicure prétend que la fortune n'est rien pour un homme sage.

Mais, direz-vous, tout cela est peu considérable. Epicure nous apprend que le Sage est assez riche des seuls biens de la nature, qui sont aisez à avoir. Epicure dit très-bien; & je ne suis point contraire à ce qu'il dit en cela: mais il se contrarie lui-même. Car il soûtient qu'il n'y a pas moins de volupté à se nourrir des choses les plus viles, & à ne boire que de l'eau; qu'à se nourrir des plus délicates, & à boire les liqueurs les plus excellentes. S'il disoit que pour vivre heureusement il n'importe pas de quoi on vive, j'en serois d'accord, & je le loüerois même, car il diroit vrai. Et quand Socrate, qui ne faisoit

nul cas de la volupté, dit que rien ne rend les viandes meilleures que l'appétit, ni la boiſſon plus agréable que la ſoif, je l'écoute : mais je n'écoute pas un homme qui parle comme s'il étoit auſſi frugal que (31) Piſon, & qui vit comme auſſi débauché que Gallonius : car je ne puis croire qu'il penſe comme il dit.

Du reſte, quand il dit que les richeſſes naturelles ſont aiſées à avoir, parce que la nature ſe contente de peu, pourquoi le dit-il ? Sans doute à cauſe de l'eſtime qu'il fait de la volupté. Mais lorſqu'il dit que les choſes les plus viles ne ſont pas moins de plaiſir à manger que les plus exquiſes, non-ſeulement il manque de jugement, mais il manque

(31) *C'eſt ce Piſon qui fut appellé* Piſo frugi, *à cauſe de ſa grande ſobrieté. Ciceron parlant de lui dans les Queſtions Tuſculanes, marque qu'il s'étoit toûjours oppoſé à la loi de la diſtribution du froment propoſée par Gracchus : mais que cette loi ayant paſſé, il arriva que dans le temps que la diſtribution du froment ſe faiſoit, Piſon ſe preſenta pour en recevoir ſa part. Alors Gracchus l'ayant apperçû, lui reprocha qu'il s'oppoſoit à la loi ; mais que pourtant il en profitoit. Et Piſon lui répondit : J'empêcherai toûjours, autant que je pourrai, que vous ne diſpoſiez de mon bien ; mais quand vous en diſpoſerez, je voudrai en avoir ma part.*

manque auſſi de goût. C'eſt à ceux qui mépriſent la volupté, à dire qu'ils ne préférent pas un eſturgeon à un hareng. Mais un homme qui met, comme lui, le ſouverain bien dans la volupté des ſens, ne doit pas juger des choſes par la raiſon, mais par les ſens; & il doit regarder comme meilleur ce qui eſt le plus agréable aux ſens.

Mais je veux qu'on puiſſe avoir de grandes voluptez pour peu, & preſque pour rien; je veux qu'on puiſſe n'avoir pas moins de plaiſir à ne vivre que de légumes, comme Xénophon dit que faiſoient les Perſes, qu'à être toûjours en feſtin comme les Syracuſains, dont Platon blâme ſi fort la délicateſſe; enfin je veux que la volupté ſoit auſſi facile à avoir qu'il vous plaira de le ſuppoſer; que dirons-nous de la douleur, dont les tourmens ſont quelquefois ſi cruels, que ſi la douleur eſt le plus grand des maux, il eſt impoſſible que la vie dans de grandes douleurs ſoit heureuſe?

Métrodore, qui eſt preſque un autre Epicure, dit que c'eſt être heureux que d'avoir une bonne conſtitution, & de pouvoir s'aſſurer qu'elle ſera toûjours bonne: mais quelqu'un peut-il s'aſſurer d'être en ſanté, je ne dis pas toute une

année, mais tout un jour ? Ainſi la douleur étant le plus grand de tous les maux, il faudra qu'on ſoit toûjours dans l'appréhenſion du plus grand de tous les maux, lors même qu'on n'aura aucune douleur, puiſque la douleur peut ſurvenir à tout moment. Et comment une vie heureuſe peut-elle s'accommoder avec la frayeur continuelle d'un mal extrême ?

Mais Epicure a donné le ſecret de ne pas ſe ſoucier de la douleur. Il y a d'abord de l'abſurdité à dire, qu'on doive ne pas ſe ſoucier d'un très-grand mal : mais quel eſt au fond le ſecret qu'il donne ? *Une très-grande douleur dure peu.* Premiérement, qu'entendez-vous par durer peu ; & puis, pourquoi une très-grande douleur ? Parce qu'une très-grande douleur ne peut pas durer pluſieurs jours. Prenez garde qu'elle ne puiſſe durer pluſieurs mois, à moins que vous n'entendiez parler d'une douleur, qui tuë auſſi-tôt qu'on en eſt attaqué. Mais qui craint une pareille douleur ?

J'aimerois bien mieux quelque ſecret qui eût pû guérir la maladie qui a miné ſi long-temps à mes yeux, & puis emporté Lucius Octavius, un des plus

honnêtes hommes du monde & des plus aimables, & mon ami particulier. Quelles cruelles douleurs n'a-t-il pas soufertes, non pas une seule fois, & peu de temps, mais à fréquentes & longues repriſes ! En quel étrange état ne l'ai-je point vû, lorſqu'il ſentoit par tout le corps un feu qui le dévoroit ! Comme pourtant il ne croyoit pas que la douleur fût le plus grand des maux, il ne s'eſtimoit pas miſérable : il regardoit ſeulement ſon état comme dur & laborieux ; mais il auroit été miſérable, en nageant même dans les voluptez, s'il avoit mené une vie honteuſe & indigne.

Au reſte, quand vous dites qu'une grande douleur eſt courte, & que celle qui eſt longue eſt légére, je ne ſai pas trop ce que vous voulez dire, car j'ai vû des douleurs & grandes & longues. Il y a quelque choſe qui les rend plus tolérables que tout ce que vous propoſez ; mais que vous ne ſauriez mettre en uſage, vous autres qui ne croyez pas que ce qui eſt honnête ſoit aimable de ſoi-même. Ce ſont les préceptes, & pour ainſi dire les loix que la force d'ame donne aux hommes pour les empêcher d'être effeminez dans la dou-

leur. Par là on apprend qu'il eſt honteux, je ne dis pas de ſe plaindre, car cela eſt quelquefois même néceſſaire : mais de ſe laiſſer aller aux gémiſſemens & aux cris, comme Philoctete (32) dans la caverne de Lemnos.

Ses

(32) *L'hiſtoire ou la fable de Philoctete eſt telle. Il étoit compagnon d'Hercule, lequel en mourant ſur le mont Oeta, l'obligea par ſerment a ne découvrir jamais à perſonne où il auroit été mis après ſa mort, après quoi il lui donna ſon carquois rempli de fléches teintes du ſang de l'Hydre. Dans la ſuite les Grecs voulant aller aſſieger Troye, furent avertis par l'Oracle, qu'ils ne pourroient jamais la prendre ſans les fleches d'Hercule ; & comme ils ſavoient que Philoctete les avoit, ils le chercherent long-temps inutilement. Enfin l'ayant trouvé, ils lui demanderent premierement des nouvelles d'Hercule ; & d'abord il dit qu'il n'en ſavoit point, enfin il leur avoua qu'il étoit mort : & preſſé par eux de leur montrer le lieu où il avoit été enterré, il ne voulut pas le leur dire, de peur de violer ſon ſerment ; mais il le leur montra en frappant la terre du pied. Après cela, comme ils l'avoient embarqué avec eux, parceque lui ſeul pouvoit ſe ſervir des fleches d'Hercule, il arriva qu'une des fleches ſortant du carquois lui tomba ſur le pied dont il avoit frappé la terre, & lui fit une playe ſi étrange, que les Grecs n'en pouvant ſouffrir l'infection, furent contraints de le débarquer dans l'Iſle de Lemnos. Lorſqu'Achille dix ans après eut été tué par Páris, les Grecs deſeſperans de prendre Troye ſans les fleches fatales d'Hercule, envoyerent Ulyſſe à Lemnos, qui trouva Philoctete au ſiege, où ayant*

Ses longs cris douloureux, & ſes gémiſſemens,
Répandent dans les airs l'horreur de ſes tourmens.

Qu'Epicure ſe mette en ſa place s'il veut.

Le noir venin de l'Hydre a paſſé dans mes veines;
Quels maux, quelles douleurs, quelles cruelles peines!

Qu'Epicure ſoit Philoctete, & qu'il diſe: *Si la douleur eſt grande, elle dure peu.* Il y a pourtant déjà dix ans qu'il ſouffre des douleurs cruelles dans le fond de ſon rocher. *Si elle eſt longue, elle eſt légére.* Il donne des intervales & des relâches à ſon gré; mais ſont-ils fréquens? Et puis, quelle ſorte de relâche, quand le ſouvenir des douleurs paſſées eſt encore tout fréquent, & qu'on eſt à tout moment dans la frayeur qu'elles ne reviennent! Qu'il meure, dit-il: ce ſeroit peut-être le meilleur; mais que devient alors ce qu'il dit ailleurs, qu'il y a toûjours plus de volupté que de douleur dans la vie? Et ſi cela eſt, ne faites-vous pas mal de lui conſeiller de mourir?

été gueri par Macaon un des fils d'Eſculape, il tua Pâris qui l'avoit provoqué au combat.

mourir ? Dites-lui plûtôt qu'il eſt indigne d'un homme de ſe laiſſer abbatre à la douleur, & d'y ſuccomber : car ce n'eſt qu'un pur verbiage que de dire : *Si elle eſt grande, elle eſt courte ; ſi elle eſt longue, elle eſt légére.* La vertu, la grandeur d'ame, la patience & la force du courage ſont les véritables ſecrets pour appaiſer la douleur.

Pour vous en convaincre ſans aller plus loin, écoutez ce qu'Epicure lui-même dit en mourant, & voyez par là combien ſes actions ſont différentes de ſes dogmes.

EPICURE A HERMAQUE, SALUT.

Je ſuis au plus heureux jour de ma vie, & en même temps au dernier, lorſque je vous écris ceci, & j'ai des douleurs d'entrailles ſi cruelles qu'on n'y peut rien ajoûter. On ne peut pas diſconvenir que ce ne ſoit là un très-malheureux homme, ſi la douleur eſt le plus grand de tous les maux : mais écoutons-le lui-même. *Tout cela pourtant eſt compenſé par la joie que me donne le ſouvenir de mes dogmes, & des grandes découvertes que j'ai faites. Vous, cependant, pour marque de l'amitié que vous avez toûjours euë pour moi & pour la Philoſophie dès votre jeuneſſe, ſouvenez-vous d'avoir ſoin des enfans de Métrodore.*

Je ne préfére plus à une pareille mort, ni celle de Léonidas, ni celle d'Epaminondas. Celui-ci ayant défait les Lacédémoniens à Mantinée, & se sentant mourir d'une grande blessure qu'il avoit reçûë, demanda premiérement si son bouclier n'étoit point perdu; & quand ses amis tout en pleurs lui eurent répondu que non, il leur demanda si les ennemis étoient en fuite; & la réponse ayant été telle qu'il la pouvoit souhaiter, il commanda qu'on lui arrachât le javelot qui lui avoit percé le corps, & l'abondance du sang qui sortit, le fit expirer sur le champ dans la joie & dans la victoire. Pour Léonidas Roi de Sparte, il n'avoit que trois cens hommes avec lui pour disputer le passage des Thermopyles à l'armée innombrable des Perses; & cependant il ne laissa pas de s'opposer généreusement à eux; & il préféra une glorieuse mort à une fuite honteuse.

A la vérité, les morts des grands Capitaines ont quelque chose de plus éclatant que celle des Philosophes, qui meurent ordinairement dans leur lit. Il faut cependant faire attention à ce qu'Epicure dit en mourant, de la compensation qu'il trouve à ses grandes douleurs dans

la joie que le ſouvenir de ſes découvertes lui donne. Dans ces paroles j'entends la voix d'un Philoſophe : mais, Epicure, vous avez oublié ce que vous étiez obligé de dire. Car ſi les choſes dont le ſouvenir vous donne de la joie ſont vraies, c'eſt-à-dire, ſi vos écrits & vos découvertes ſont véritablement de vous, vous ne pouvez plus en avoir aucune joie, puiſqu'il n'y a plus rien en vous que vous puiſſiez rappeller au plaiſir du corps, & que vous avez toûjours ſoûtenu que *ce n'eſt que par rapport au corps qu'on peut avoir du plaiſir ou de la douleur.*

La ſouvenir du paſſé, dit-il, *me donne de la joie.* De quel paſſé ? Si c'eſt d'un paſſé qui ait rapport au corps, je voi que vous arrêtez vos comptes avec vos douleurs : mais je ne voi pas que vous puiſſiez mettre vos douleurs préſentes en balance avec le ſouvenir des plaiſirs dont votre corps a joüi. Si c'eſt d'un paſſé qui ait rapport à l'eſprit, vous vous contredites : car vous avez toûjours nié qu'il pût y avoir aucun plaiſir qui n'eût rapport au corps. Mais pourquoi recommandez-vous ſi inſtamment les enfans de Métrodore ; & dans un office ſi charitable (car je veux bien le

croire tel) que trouvez-vous qui ait rapport au corps?

Tournez-vous de tous côtez, Torquatus, tournez-vous deçà, delà, tant que vous voudrez, vous ne trouverez rien dans cette belle lettre d'Epicure, qui s'accorde avec ſa doctrine: au contraire, il s'y refute lui-même: & ce n'eſt que par l'opinion qu'il a laiſſée de ſa probité & de ſes mœurs, que ſes écrits ont eu tant de cours. Car le ſoin qu'il a de recommander de jeunes enfans, le ſouvenir d'une amitié long-temps cultivée, & l'attention aux devoirs de la vie ſur le point de mourir, marquent en lui une probité naturelle & gratuite, qui ne pouvoit alors être excitée ni par la volupté, ni par l'eſpoir de la récompenſe. Ainſi, pour être entiérement convaincus que ce qui eſt juſte & honnête eſt deſirable par lui-même, quel plus grand témoignage en cherchons-nous que celui que par ſa lettre il nous en donne en mourant?

Mais comme après avoir traduit ſa lettre preſque mot à mot, je croi devoir la loüer, quoi qu'elle ne s'accorde aucunement avec ſa doctrine; auſſi je trouve que ſon Teſtament eſt non-ſeulement fort éloigné de la gravité d'un Philoſo-

phe; mais auſſi fort différent de ſes propres dogmes. Car il a écrit ſouvent fort au long en pluſieurs endroits, & très-expreſſément dans le livre que je viens de nommer, *Que la mort ne nous touche en rien, parce que ce qui eſt dans une entiére diſſolution n'a nul ſentiment.* Il ne dit pas bien clairement ce que c'eſt qui eſt alors dans une entiére diſſolution, mais je ne laiſſe pas d'entendre ce qu'il veut dire.

Je demande cependant, puiſque par cette diſſolution, c'eſt-à-dire par la mort, toute ſorte de ſentiment eſt éteint; & qu'alors il ne reſte plus rien qui nous appartienne; pourquoi a-t-il tant de ſoin d'ordonner (33) *qu'Amynomaque & Timocrate ſes héritiers donnent tous les ans au mois* (34) *de Gamélion, tout ce qu'il faudra pour célébrer le jour de ſa naiſſance, ſuivant qu'Hermaque l'aura réglé?*

(33) *On voit dans Diogene Laërce, que Timocrate étoit frere de Métrodore. Pour Amynomaque, il n'en dit autre choſe, ſinon qu'il étoit diſciple & ami d'Epicure.*

(34) *Ce mois étoit ainſi appellé parce que c'étoit celui où d'ordinaire les Athéniens ſe marioient, & qui répond au mois de Janvier, ſelon quelques-uns. On appelloit auſſi de la ſorte une eſpéce de Poëſie à peu près ſemblable à l'Epithalame.*

glé ? Et que chaque mois tous les vingtiémes de la Lune, ils donnent auſſi tout ce qu'il faudra pour traiter ceux avec qui il avoit philoſophé, & pour honorer ſa mémoire & celle de Métrodore ?

Je ne puis pas nier que cela ne ſoit véritablement d'un homme du monde, & d'un homme humain & aimable; mais je nie qu'il ſoit d'un Philoſophe, & ſur-tout d'un Phyſicien, de ſuppoſer qu'il y ait un jour de la naiſſance, qui revienne tous les ans. Quoi ! le jour qui a été peut-il revenir pluſieurs fois ? Aſſurément non. Eſt-ce un jour tout pareil ? Nullement; ſi ce n'eſt lorſqu'après des milliers d'années les aſtres reviendront en même temps au point d'où ils étoient alors partis. Il n'y a donc aucun jour natal. Mais on l'appelle de cette ſorte. Eſt-ce que je ne le ſavois pas ? A la bonne heure pourtant qu'il y en ait un. Faudra-t-il le célébrer, même après la mort; & cela devra-t-il être ordonné par le teſtament d'un homme qui a prononcé comme une eſpèce d'oracle, qu'après la mort nous n'avions plus de part à rien ?

Cela ne convient pas à un homme qui avoit parcouru en eſprit une infinité de mondes, & une infinité de régions, qui

n'ont ni situation, ni bornes. Démocrite a-t-il jamais rien ordonné de semblable ? Je ne parle point des autres, je ne parle que de lui, parce que c'est lui qu'Epicure a principalement suivi. Que si Epicure avoit à marquer un jour, pourquoi plûtôt celui où il étoit né, que celui où il étoit devenu sage ? Il ne le seroit pas devenu, direz-vous, s'il n'étoit venu au monde ; ni pareillement si sa grand' mére n'y fût venuë.

C'est à faire aux ignorans, Torquatus, de vouloir qu'après leur mort on fasse des festins pour honorer leur mémoire. Et de quelle sorte ces festins-là se passent-ils, & combien y dit-on de mauvaises plaisanteries ! Mais c'est de quoi je ne parle point ; car je ne veux de démêlé avec personne. Je vous dirai seulement, qu'il auroit beaucoup mieux valu que les amis d'Epicure eussent d'eux-mêmes célébré le jour de sa naissance, & qu'il ne l'eût pas ordonné par son testament.

Mais, pour revenir à notre sujet (car nous parlions de la douleur, quand nous en avons été détournez par la lettre d'Epicure) voici comme je croi devoir argumenter là-dessus. Celui qui est dans le plus grand des maux, ne peut pas,

tant qu'il y eſt, être heureux. Or le Sage eſt toûjours heureux, & il eſt pourtant quelquefois dans la douleur. Donc la douleur n'eſt pas le plus grand des maux.

Au reſte, que veut-on dire que les voluptez paſſées ne ſont jamais écoulées pour le Sage; & qu'à l'égard des maux, il faut ne s'en pas reſſouvenir? Eſt-ce donc qu'il dépend de nous, de nous ſouvenir ou non? Thémiſtocle répondit un jour à Simonide, ou à quelque autre qui lui promettoit de lui apprendre l'art de la mémoire: J'aimerois mieux que vous me puſſiez apprendre l'art d'oublier: car je me reſſouviens malgré moi de ce que je ne veux pas; & je ne puis oublier ce que je voudrois. La réponſe de Thémiſtocle eſt ingénieuſe; & au fond le ſouvenir & l'oubli dépendent ſi peu de nous, que c'eſt exercer trop d'empire pour un Philoſophe, que de défendre de ſe ſouvenir. Car c'eſt une eſpèce de commandement de Manlius, ou peut-être quelque choſe de plus dur, que de me commander ce qu'il m'eſt impoſſible de faire. Mais d'où vient qu'Epicure veut que j'oublie les maux paſſez, puiſque le ſouvenir en fait plaiſir? En quoi nos proverbes ſont bien plus véritables

que

que ſes dogmes ; car on dit ordinairement : *les maux paſſez ſont agréables.* Euripide dit fort bien dans un vers, qui eſt connu de tout le monde, & que je rendrai, ſi je puis :

Des maux qu'on a ſoufferts, le ſouvenir eſt doux.

Quant au ſouvenir des plaiſirs qu'on a eus, ſi vous entendiez parler des plaiſirs tels que ceux dont Marius banni, dénué de toutes choſes, & caché dans un marais, pouvoit adoucir le malheur de ſon état, en ſe reſſouvenant de ſes triomphes, je ſerois de votre ſentiment, parce que la vie d'un homme ſage ne pourroit être parfaitement heureuſe juſqu'à la fin, s'il venoit à perdre entiérement la mémoire de tout ce qu'il a fait de loüable : mais vous autres, vous ne vous rendez la vie heureuſe, que par le ſouvenir des voluptez corporelles dont vous avez joüi : car ſi vous en admettiez d'autres, vous auriez tort de ſoûtenir que le corps a toûjours part à tous les plaiſirs de l'eſprit.

Que ſi une volupté corporelle fait encore plaiſir, quand elle eſt paſſée, je ne comprends pas pourquoi Ariſtote ſe moque ſi fort de l'Epigramme de Sardanapale, où ce Roi de Syrie ſe vante

d'avoir emporté toutes les voluptez avec lui dans le tombeau. Car comment, dit-il, a-t-il pû sentir après la mort des plaisirs que même durant sa vie il n'a pû sentir que dans le moment qu'il en joüissoit ? Les voluptez du corps sont donc passagéres, & s'envolent dans un instant ; & souvent, comme il ajoûte, elles laissent plûtôt de quoi s'en repentir, que de quoi s'en souvenir agréablement.

Scipion l'Afriquain étoit bien tout autrement heureux, lorsqu'après avoir dit (35) à sa Patrie :

Cessez Rome, cessez : & le reste qui est admirable, il ajoûte :

De mes travaux guerriers votre gloire est le fruit.

Il fait sa joie des travaux qu'il a soufferts ; vous voulez, vous, qu'on fasse la sienne

(35) *Ce sont des vers d'Ennius, qui avoit fait un Poëme à la louange de Scipion l'Afriquain. C'est dommage que Ciceron ne les ait rapportez que mutilez : car on a entierement perdu la fin du premier vers ; & quant au second, quoi que Scaliger, & plusieurs grands Personnages le joignent au premier, que les uns & les autres ont diversement achevé, je ne sai si cela ne répugne point à ce que dit Ciceron en cet endroit, lorsqu'après n'avoir que cité le commencement du premier vers, il dit :* Reliqua præclare.

sienne des voluptez qu'on a euës. Il rappelle dans son esprit des choses qui n'ont aucune relation aux voluptez du corps ; & vous, vous ne partez point de là.

Mais ce que vous dites, que tous les plaisirs & toutes les douleurs de l'esprit tiennent aux plaisirs & aux douleurs du corps, comment pouvez-vous le soûtenir ? Quoi, Torquatus, car je sai à qui je parle ; ne prenez-vous jamais plaisir à rien qui n'ait rapport au corps, & rien ne vous fait-il plaisir par lui-même, & sans que le corps y ait sa part ? Je laisse là votre dignité, votre mérite, & la réputation de votre vertu, dont j'ai déja parlé ; je ne veux parler que de quelque chose de bien moins considérable. Quand vous composez un poëme ou une harangue ; quand vous écrivez ; quand vous lisez, quand vous feüilletez les histoires, & que vous cherchez à vous y instruire de tout ce qui a jamais été fait, & de toutes les coûtumes des pays, tout cela se rapporte-t-il au corps ?

Que vous dirai-je de plus ? Une statuë, un tableau, les amusemens honnêtes, la chasse, un lieu agréable, la belle maison de Lucullus (car si je disois la vôtre, vous auriez un faux-fuyant ; vous

diriez, que pour vous cela regarde les commoditez du corps.) tout cela, dis-je, le raportez-vous purement au corps; & n'y trouvez-vous rien qui vous fasse de soi-même quelque plaisir, indépendamment du corps? Ou vous serez très-opiniâtre, si vous persistez à soûtenir que tout ce que je viens de vous marquer se rapporte au corps; ou, si vous avoüez que non, il faut que vous renonciez à toute la doctrine d'Epicure sur la volupté.

Quant à ce que vous avez dit, que les plaisirs & les peines de l'esprit sont au-dessus des peines & des plaisirs du corps, parce que l'esprit embrasse le présent, le passé, & l'avenir; & que le corps ne joüit que du présent: comment pourriez-vous me prouver, que celui qui se réjoüit de quelque chose pour l'amour de moi, en ait plus de joie que moi-même? La volupté de l'esprit, dites-vous, vient de la volupté du corps; & elle est plus grande que celle du corps; & par là vous faites que celui qui prend part à la joie de quelqu'un, a plus de joie que celui même, à la joie duquel il prend part.

Mais en voulant faire votre Sage heureux par l'avantage que vous lui don-

nez d'avoir de bien plus grandes voluptez d'eſprit, & bien plus durables que celles du corps, vous ne prenez pas garde à une choſe : c'eſt que par là vous lui donnez auſſi des peines d'eſprit bien plus grandes & bien plus étendues que toutes celles du corps ; & qu'ainſi, de toute néceſſité, vous rendez quelquefois très-miſérable celui que vous voulez rendre toûjours heureux ; à quoi cependant vous ne parviendrez jamais, tant que vous rapporterez toutes choſes à la volupté & à la douleur.

C'eſt pourquoi, Torquatus, il faut chercher quelque autre ſouverain bien pour l'homme que la volupté, & laiſſer la volupté aux bêtes, que vous appellez en témoignage là-deſſus. La nature même en les portant à faire beaucoup de choſes pénibles, comme d'élever leurs petits, ne fait-elle pas voir en quelque ſorte qu'elle leur a propoſé quelque autre choſe que la ſeule volupté? Les tourterelles & les oiſeaux de paſſage aiment à aller d'un lieu à un autre, & ſe plaiſent aux voyages. Il y en a qui volent toûjours par bandes, & qui imitent en quelque façon les aſſemblées des villes; & il y en a auſſi en qui l'on voit je ne ſai quelles marques de piété, de con-

noissance, de mémoire, & même de discipline.

Les bêtes auront donc en elles des images de la vertu humaine, distinguées de la volupté ; & il n'y aura de vertu dans les hommes que pour l'amour de la volupté : & nous croirons que l'homme qui est si fort au dessus de tout le reste des animaux, n'a reçû de la nature aucun avantage qui lui soit propre, & qui n'appartienne qu'à lui seul ! S'il falloit rapporter uniquement toutes choses à la volupté, sans doute les bêtes l'emporteroient de beaucoup sur nous ; puisque la nature, d'elle-même, & sans qu'il leur en coûte rien, leur fournit abondamment tout ce qu'il faut pour leur nourriture ; & que nous, avec beaucoup de travail, nous avons à peine ce qui suffit pour la nôtre.

Je ne pourrai donc jamais croire que le souverain bien des hommes & des bêtes ne soit que le même. Si nous ne devons avoir, comme elles, que la volupté pour objet, qu'est-il besoin de s'adonner tant à l'étude des arts & des sciences ? Qu'est-il besoin de travailler à acquérir tant de vertus ? C'est à peu près comme si Xerxès n'avoit mis ensemble tant de vaisseaux, & tant de

troupes de cavalerie & d'infanterie, & s'il n'avoit fait un pont de bateaux sur l'Helleſpont, & percé le mont Athos, que pour avoir le plaiſir de traverſer la mer à pied, & de faire paſſer une flote à travers une montagne.

Si, lorſqu'il paſſa avec tant de forces en Gréce, quelqu'un lui avoit demandé le ſujet d'un ſi grand appareil de guerre; & qu'il eût répondu que c'étoit pour avoir du miel du mont (36) Hymette; ſans doute on auroit trouvé que cela n'en valoit pas la peine. Et nous autres, nous nous efforçons toute la vie à rendre le Sage accompli en toutes ſortes de connoiſſances & de vertus; & ce ne ſont pas ſeulement les montagnes & les mers que nous voulons qu'il traverſe; nous voulons qu'il embraſſe en même temps, le ciel, la terre, la mer, & tout l'univers; & pourquoi? uniquement pour la volupté. C'eſt ſe donner bien de la peine pour du miel.

Croyez-

(36) *C'eſt un mont de l'Attique, à très peu de diſtance d'Athenes, & dont le miel étoit extrêmement eſtimé. Il y a des gens qui ont prétendu que tout le grand appareil de Xerxès contre les Athéniens n'avoit guére eu de fondement plus conſidérable, & qu'il y avoit été porté par un Médecin Abdérien, qui lui avoit vanté les figues d'Athenes.*

Croyez-moi, Torquatus, nous sommes nez pour quelque chose de plus noble & de plus grand. Considérez toutes les facultez de l'ame, qui conserve la mémoire d'une infinité de faits & d'espèces, qui voit la conséquence des choses, ce qui est une sorte de divination; qui sait régler ses desirs par la bienséance & par la pudeur; qui regarde la justice comme une fidéle gardienne de la société des hommes; & qui dans les fatigues, & dans les périls, s'arme d'un ferme mépris de la douleur & de la mort. Considérez ensuite toute la structure du corps humain, & vous verrez que tout y semble fait pour tenir compagnie à la vertu, & pour la servir. Que si, à l'égard même du corps, il y a beaucoup de choses préférables à la volupté, comme la beauté, la force, l'agilité, & la santé; à combien plus forte raison en peut-on dire autant de l'esprit, dans lequel les Anciens ont crû qu'il y avoit quelque chose de céleste & de divin?

Si le souverain bien consistoit dans la volupté, comme vous le dites, il faudroit souhaiter de pouvoir passer les jours & les nuits sans aucune interruption, dans la joüissance de toutes les

voluptez qui pourroient charmer davantage les ſens, & les enyvrer de plaiſir. Mais y a-t-il un homme digne du nom d'homme, qui voulût joüir tout un jour d'une pareille volupté ? Peut-être que les Cyrénéens, les ſectateurs d'Ariſtippe, ne le refuſeroient pas : pour vos gens, ils ſont plus retenus là-deſſus, quoi que les autres ſoient plus fermes dans leurs principes.

Mais parcourons en eſprit, non pas ce qu'il y a de principal dans les ſciences, mais ce qui regarde ſeulement les arts ; & laiſſant à part Homére, Archiloque, & Pindare, je vous demande, croyez-vous que Phidias, que Polyclète, & que Zeuxis aient jamais eu la volupté en vûë dans leur art ? Un artiſan donc, un ſimple ouvrier qui voudra faire de belles figures, ſe fera un plus noble objet, qu'un excellent citoyen Romain, qui ſe propoſera de faire de belles actions ? D'où vient, à votre avis, la cauſe de votre erreur là-deſſus, d'une erreur ſi prodigieuſe & ſi répanduë par tout, ſi ce n'eſt de ce que celui qui a prononcé que le ſouverain bien conſiſtoit dans la volupté, n'a pas appellé au conſeil là-deſſus, la partie de l'eſprit où réſide la raiſon, & la ſageſſe ; mais qu'il

n'a consulté que sa propre cupidité, c'est-à-dire, ce qu'il y a de moindre & de plus frivole dans l'esprit.

Or je vous demande : S'il y a des Dieux (car Epicure en admet aussi) comment peuvent-ils être heureux, puisqu'ils ne jouissent d'aucune volupté corporelle ? Et s'ils sont heureux sans cela, pourquoi ne voulez-vous pas que le Sage puisse aussi être heureux de même ? Lisez, Torquatus, non les éloges de ceux qui ont été loüez par Homére ; non les éloges de Cyrus, d'Agésilas, d'Aristide, de Thémistocle, de Philippe, & d'Alexandre ; lisez les éloges de nos Romains, les éloges de ceux de votre maison ; vous ne verrez personne qui ait été loüé pour avoir été un excellent artisan de voluptez. Ce n'est pas là ce que portent les inscriptions sur les monumens publics.

Voyez l'inscription faite pour Calatinus, à la porte Capéne. *Celui que la voix publique a reconnu pour avoir été le premier de tout le peuple.* Croyez-vous que tout le monde ait reconnu Calatinus pour le premier de tout le peuple, parce qu'il étoit plus entendu que tout autre dans ce qui regardoit la volupté ? Et lorsque nous jugerons que de jeune

gens ſeront un jour habiles dans leurs intérêts, & qu'ils ne feront rien que ce qui leur conviendra le plus ; dirons-nous qu'ils ſont heureuſement nez, & qu'ils donnent de grandes eſpérances pour l'avenir ? Ne voyez-vous pas quel déſordre & quel renverſement de pareils principes pourroient produire dans toute la ſocieté ? Ce ſeroit en ôter les bienfaits, & la reconnoiſſance, qui en ſont les plus grands liens. Car ſi vous ne faites rien que pour vous-même, & pour l'avantage que vous en eſpérez, ce n'eſt plus une grace que vous faites ; c'eſt un trafic que vous cherchez à faire ; & on ne doit ſavoir aucun gré à celui qui ne fait rien que pour ſon propre intérêt.

Il faut pareillement que toutes les vertus tombent dans le mépris, dès que la volupté viendra à prendre le deſſus : & ſi une fois on compte l'honnêteté pour rien, il ne ſera pas aiſé d'empêcher le Sage de ſe laiſſer aller aux choſes mêmes les plus honteuſes. Enfin, pour ne pas m'étendre davantage (car je n'aurois jamais fait) il faut que la véritable vertu ferme la porte à la volupté : & c'eſt ſur quoi, Torquatus, vous n'avez rien à attendre de moi, & vous n'avez beſoin que de vous.

Regardez-vous donc vous-même au dedans ; examinez-vous avec soin, & demandez-vous lequel vous aimeriez le mieux, ou de passer tranquillement toute votre vie dans le sein de la volupté, sans nulle douleur, & ce que vous avez accoûtumé d'ajoûter vous autres, mais qui n'est pas possible, sans aucune crainte de douleur ; ou bien de vous rendre utile à toute la terre, en étendant votre secours sur tous ceux qui en auroient besoin ; & d'avoir à souffrir pour cela tout ce qu'Hercule a souffert dans ses travaux. J'exigerois de vous que vous me répondissiez, & je vous y obligerois, autant qu'il me seroit possible, si je ne craignois que vous me dissiez qu'Hercule même dans tout ce qu'il a jamais exécuté pour le bien de l'univers, n'a jamais rien fait que dans la vûë de la volupté.

Après que j'eus ainsi parlé : Je rendrai compte de tout ceci où il faudra, me dit Torquatus ; & quoi que je pûsse y répondre quelque chose de moi-même, j'aime pourtant mieux aller trouver nos amis, qui sont plus prêts là-dessus que moi. Je croi, lui dis-je, que vous voulez parler de Syron & de Philodeme, qui sont de très-gens de bien,

& de très-savans hommes. Vous l'avez dit, reprit-il. Hé bien, faites comme il vous plaira, repartis-je ; mais n'auroit-il pas été à propos que Triarius eût dit quelque chose sur notre dispute ? Nullement, répondit Torquatus en souriant. Car encore, vous disputez doucement contre nous ; mais pour lui, il fait comme les Stoïciens, il nous maltraite, & ne nous ménage en rien. Je serai bien plus hardi à l'avenir, répliqua Triarius : car je serai muni de tout ce que je viens d'entendre ; mais je ne vous attaquerai pas que vous n'ayez été bien préparé par ceux que vous voulez consulter. Et après cela notre dispute & notre promenade finirent.

Fin du second Livre.

ENTRETIENS DE CICERON SUR LES VRAIS BIENS ET SUR LES VRAIS MAUX.

LIVRE TROISIE'ME.

JE croi, BRUTUS, que quand la Volupté plaideroit elle-même sa cause, il seroit impossible qu'elle ne fût pas convaincuë par mon dernier livre; & qu'elle ne cédât pas à la dignité de son adversaire, si l'opiniâtreté de ses défenseurs ne s'y opposoit. Il y auroit, en effet, trop d'impudence à elle de disputer davantage contre la vertu; de préférer ce qui n'est qu'agréable à ce qui est hon-

nête ; & de soûtenir que la sensualité des plaisirs du corps est préférable à la satisfaction & aux avantages de l'esprit. C'est pourquoi renvoyons-la, en lui ordonnant de se tenir dans ses bornes, de peur que par ses charmes & par ses illusions, elle ne nous détourne de la recherche d'une chose aussi importante que celle dont il est maintenant question. Car il s'agit du souverain bien ; & après avoir montré qu'on ne peut le trouver, ni dans la volupté, ni dans la privation de la douleur ; & qu'il ne peut y en avoir sans la vertu, qui est au dessus de toutes choses, il faut examiner en quoi il consiste. Or, quoi que je croie ne m'être pas mal acquité de ce qu'il y avoit à dire contre les Epicuriens, il faut encore plus de force & plus de vigueur pour réfuter les Stoïciens, contre lesquels je me propose d'entrer en dispute. Car, lorsqu'on a à parler contre la volupté, comme ceux qui en soûtiennent la cause ne sont ni bien subtils, ni bien profonds, ni même rompus dans ces sortes de dissertations ; ceux qui ont affaire à eux n'ont pas beaucoup de peine à les vaincre. Epicure même dit qu'il ne faut point disputer de la volupté, parce que c'est aux sens à en juger ; &

qu'au lieu de s'amuser à la prouver, il ne faut que l'indiquer. Aussi notre dispute entre Torquatus & moi a été toute simple; il n'y a rien eu d'obscur, ni d'embarrassé dans ce qu'il a dit; & il me semble que tout ce que j'ai dit est clair & aisé à entendre.

Il n'est pas tout-à-fait si facile de se tirer d'affaire d'avec les Stoïciens. Vous savez combien leur maniére de disputer est subtile, ou plûtôt épineuse; sur-tout avec nous autres Romains, qui sommes quelquefois obligez de faire des mots, & d'imposer à de nouvelles choses de nouveaux noms. C'est de quoi cependant on ne devra pas être surpris, pour peu qu'on songe qu'en quelque art que ce soit, lorsque l'usage n'en est pas encore commun, il faut que pour exprimer ce qui est particulier à chaque art, on invente des termes particuliers. De là vient que les Dialecticiens & les Physiciens Grecs se servent assez souvent de mots inconnus au reste des Grecs. Les Géométres, les Musiciens & les Grammairiens ont aussi leur langage à part. La Rhétorique, dont l'usage s'étend partout, a pareillement ses termes qui lui sont propres: & sans parler davantage des arts libéraux, les ouvriers & les ar-

tisans pourroient-ils faire quelque chose dans leurs métiers, s'ils ne se servoient de mots que nous ne connoissons point, & qui ne sont en usage que parmi eux? L'Agriculture qui est si éloignée de toute sorte d'éloquence, à mesure qu'elle a inventé quelque chose de nouveau, elle l'a exprimé par de nouveaux termes : & il est d'autant plus permis à un Philosophe d'en user de même, que la Philosophie étant proprement l'art de la vie, c'est par conséquent un art qui doit avoir ses termes propres, & duquel on ne sauroit bien discourir avec les seuls termes ordinaires de la société.

Or, de tous les Philosophes, les Stoïciens sont ceux qui ont fait le plus de mots nouveaux : & on peut dire de Zénon leur Chef, qu'il a plûtôt inventé des mots que des choses. Que si dans une langue qui passe pour plus abondante que la nôtre, la Gréce n'a pas trouvé mauvais que des hommes savans, ayant à parler de choses qui n'étoient pas en usage dans le public, se servissent d'expressions inusitées ; à combien plus forte raison doit-on avoir une pareille indulgence pour moi, qui ose le premier traiter des mêmes choses dans notre langue ?

Mais s'il m'eſt arrivé quelquefois de dire (& je l'ai dit ſouvent, même avec quelque murmure, tant de la part des Grecs, que de la part de ceux d'entre nous qui veulent paſſer plûtôt pour Grecs que pour Romains) ſi, dis-je, j'ai avancé que notre langue n'eſt point inférieure à la Grecque en richeſſes d'expreſſions ; mais qu'elle lui eſt même ſupérieure, c'eſt maintenant qu'il faut eſſayer de le prouver dans les arts qui appartiennent le plus à la Gréce, & que nous avons reçûs d'elle. Car à l'égard de certains termes, comme de ceux de *Philoſophie*, de *Rhétorique*, de *Dialectique*, de *Géométrie*, & de *Muſique*, quoi que peut-être nous aurions pû les rendre par des termes qui nous fuſſent propres, cependant parce qu'un ancien uſage les a reçûs, je les regarde comme étant de notre Langue. Et voilà ce que j'avois à dire touchant les mots extraordinaires dont je me ſuis quelquefois ſervi. Quant aux choſes dont je parle ici, j'appréhende quelquefois, Brutus, qu'on ne me blâme de vous écrire ſur des matiéres de Philoſophie, à vous qui avez fait de ſi grands progrès dans tout ce que la Philoſophie a de meilleur. Et véritablement, ſi je le

faisois dans la vûë de vous apprendre quelque chose, on auroit sujet de me blâmer : mais je suis bien éloigné de le prétendre : & quand je vous écris là-dessus, ce n'est pas pour vous instruire de ce que vous savez mieux que moi ; mais c'est que j'aime à m'entretenir avec vous ; & que je vous regarde comme un excellent juge de toutes les études auxquelles nous nous sommes adonnez l'un & l'autre.

Comme j'étois un jour à Tusculum, & qu'ayant eu besoin de quelques livres, j'étois allé dans la Bibliothéque du jeune Lucullus pour les prendre, j'y trouvai Caton, que je ne savois pas qui y fût, & qui y étoit assis avec quantité de livres autour de lui. Vous savez qu'il avoit une avidité insatiable de lire, jusques là, que souvent dans le Sénat même, pendant que les Sénateurs s'assembloient, il se mettoit à lire, sans se soucier de ce qu'on en diroit, & sans dérober pourtant un moment de temps à ce qu'il devoit à la République. Lorsque je le trouvai, il étoit au milieu des livres, comme un homme qui n'avoit aucune autre chose à faire, & il sembloit, pour ainsi dire, qu'il les voulût dévorer. Nous étant donc ainsi rencon-

trez tous deux sans y songer, il se leva aussi-tôt ; & après les premiers complimens qu'on se fait en ces sortes de rencontres : Hé, que venez-vous faire ici, me dit-il ? Apparemment que vous venez de votre maison. Si je vous y avois crû, je n'aurois pas manqué d'y aller. Hier, lui dis-je, dès que les Jeux (1) furent commencez, je sortis de la ville, & je vins le soir chez moi. Ce qui m'a amené ici, c'est que j'y suis venu chercher quelques livres : en voilà une grande quantité, que je souhaite que notre jeune Lucullus (2) puisse bien connoître un jour. Car quoi que le soin de son éducation vous regarde plus que personne, j'aimerois mieux qu'il prît plaisir aux livres, qu'à toutes les autres beautez.

(1) *On appelloit* Jeux *chez les Romains, les spectacles publics qui se faisoient, ou en l'honneur des Dieux, ou en l'honneur de quelque illustre mort, ou pour le divertissement du Public.*

(2) *Il étoit neveu de ce Lucullus, qui après plusieurs grandes expéditions, & après plusieurs victoires remportées sur Mithridate, se retira entiérement de l'administration de la République, & rendit sa retraite fameuse par la somptuosité de ses festins & de sa dépense. Quand il fut avancé en âge, l'esprit lui baissa tellement, qu'il fut mis sous la tutelle de son frere, pere du jeune Lucullus dont Ciceron parle ici.*

beautez de sa maison : & je voudrois qu'il pût ressembler un jour à son pére ; & à notre Cépion, & à vous, à qui il appartient de si près. Ce n'est pas même sans sujet que je m'intéresse à ce qui le regarde ; j'y suis obligé par le souvenir de son ayeul Cépion, que j'ai toûjours particuliérement estimé, & qui, selon moi, seroit maintenant un des premiers hommes de la République, s'il vivoit ; & j'ai continuellement devant les yeux Lucullus, qui étoit un excellent homme, & qui a toûjours été lié d'amitié & de sentimens avec moi.

Vous faites bien, me dit Caton, de conserver chérement la mémoire de deux hommes qui vous ont recommandé leurs enfans par leurs testamens ; & je suis bien aise de voir que vous aimez le jeune Lucullus. Quant au soin de son éducation, que vous dites qui me regarde plus que personne, je ne refuse pas de le prendre ; mais vous voulez bien que je vous y associe avec moi. Ce que je vous puis ajouter, c'est qu'il me paroît donner déjà beaucoup de marques d'un excellent naturel : mais vous voyez de quel âge il est. Je le voi bien, lui dis-je : & c'est aussi dans cet âge qu'il faut commencer à lui former l'esprit ;

afin que quand il aura pris une bonne teinture, il puisse être plus en état de s'élever à quelque chose de grand. C'est à quoi il faut que nous travaillions ensemble, reprit-il, & de quoi nous nous entretiendrons plus d'une fois : cependant asseyons-nous, s'il vous plaît.

Mais, vous, continua-t-il, qui avez tant de livres chez vous, quels livres veniez-vous chercher ici ? J'y venois prendre, lui dis-je, quelques Commentateurs d'Aristote, pour les lire pendant que j'en ai le loisir ; ce que vous savez qui ne nous arrive guére ni à l'un ni à l'autre. Que j'aurois bien mieux aimé, dit-il, que vous vous fussiez adonné à la lecture des Stoïciens : car s'il y a quelqu'un qui doive croire plûtôt qu'un autre, qu'il n'y a nul bien que dans la vertu, c'est vous. Mais, vous, repris-je, puisqu'au fond nous pensons tous deux de même, ne devriez-vous pas moins qu'un autre donner de différens noms à une même chose ? Car il n'y a nulle différence de sentimens entre nous, il n'y en a que dans les expressions. Nullement, replique-t-il, car tant que vous admettrez au nombre des biens quelque autre chose que ce qui est honnête, & que vous direz qu'il y a quelque au-

tre chose à rechercher; vous éteindrez en quelque sorte le flambeau de l'honnêteté, & vous détruirez la vertu même.

Ce sont là des paroles magnifiques, lui dis-je; mais ne voyez-vous pas que c'est une magnificence qui vous est commune avec Pyrrhon, & avec Ariston, qui font toutes les choses égales, & sur lesquels je voudrois bien savoir ce que vous pensez. Ce que je pense, répondit-il; c'est que les gens de bien justes, fermes, & modérez, qui ont été dans la République, & dont nous avons ouï parler, ou que nous avons vûs, & qui ont fait tant de choses loüables, sans aucune autre instruction que celle de la nature, ont été bien mieux instruits par la nature seule, qu'ils n'auroient pû l'être par la Philosophie, s'ils en avoient suivi quelque autre que celle qui ne met au nombre des biens que ce qui est honnête, ni au nombre des maux que ce qui est honteux. Pour toutes les autres sectes de Philosophie, qui tiennent les unes plus, les autres moins, qu'on peut mettre quelque autre chose que la vertu au rang des biens, & quelque autre chose que le vice au rang des maux, je croi que non-seulement elles

ne contribuent point à nous rendre meilleurs, mais que même elles corrompent la nature. Car si on ne convient qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, il est impossible de prouver que la vertu rende la vie heureuse : & cela ôté, à quoi la Philosophie peut-elle être bonne ; puisque, si le Sage peut être malheureux, je ne voi pas qu'on doive faire grand cas des promesses orgueilleuses de la vertu.

Tout ce que vous avez dit jusqu'ici, Caton, lui repliquai-je, vous pourriez le dire de même, quand vous suivriez l'opinion de Pyrrhon, ou celle d'Ariston : car vous n'ignorez pas qu'ils mettoient non-seulement le souverain bien, mais le seul & unique bien (qui est ce que vous voulez) dans ce qui est honnête ; d'où il s'ensuit (comme vous le voulez pareillement) que le Sage est toûjours heureux. Approuvez-vous donc leur sentiment, & croyez-vous qu'il faille le suivre ? Nullement, répondit-il : car le propre de la sagesse étant de savoir faire choix des choses qui sont conformes à la nature, ceux qui les ont tellement égalé toutes qu'ils n'ont laissé aucun lieu de choisir entre les unes & les autres, n'ont plus laissé

de

de vertu parmi les hommes. Vous dites fort bien, lui dis-je; mais ne faites-vous pas comme eux, quand vous dites qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt juſte & honnête: & quand vous ôtez toute ſorte de diſtinction entre tout le reſte? Si je l'ôtois, vous auriez raiſon, dit-il; mais je la laiſſe. Comment cela, repris-je? Si la vertu ſeule, ſi ce que vous appellez honnête, ſi ce qui eſt juſte, loüable, & convenable (car je me ſers de pluſieurs mots pour me mieux faire entendre) ſi, dis-je, cela ſeul eſt l'unique bien, qu'aura-t-on de plus à rechercher? Et s'il n'y a rien de mal que ce qui eſt honteux, mal-honnête, indécent, méchant, vicieux & indigne (car c'eſt encore pour me mieux faire entendre que je me ſers de pluſieurs termes) que peut-il y avoir de plus à éviter? Comme vous n'ignorez pas, dit-il, ce que j'aurois à vous répondre là-deſſus, & que je vous ſoupçonne de vouloir tirer avantage de quelque courte réponſe que je vous ferois, je ne vous répondrai point ſéparément ſur chaque choſe: mais puiſque nous en avons le loiſir, je veux bien, à moins que vous ne le jugiez inutile, vous expoſer toute la doctrine de Zénon & des

Stoïciens. Cela ne peut l'être, lui dis-je, & servira même beaucoup à éclaircir ce que nous cherchons. Voyons donc, reprit-il, si je pourrai en venir à bout, nonobstant ce qu'il y a d'obscur & de difficile à démêler dans leur doctrine. Car si autrefois les mots Grecs dont on se servit d'abord pour l'expliquer, parurent étranges avant que l'usage les eût rendus familiers, que sera-ce si je viens à en introduire de nouveaux dans notre langue?

Il n'y a rien en cela, lui dis-je, qui doive vous faire de la peine: car s'il a été permis à Zénon d'inventer de nouvelles expressions, pour faire entendre ce qu'il avoit découvert de nouveau, pourquoi le semblable ne sera-t-il pas permis à Caton? Du reste, il ne sera pas toûjours nécessaire de rendre un mot Grec par un autre, comme les mauvais Interprétes, sur-tout lorsqu'on pourra mieux faire entendre la même chose par quelque autre mot. Pour moi, quand il est question de traduire, si ce que les Grecs disent en une seule parole, je ne puis pas le rendre de même, je l'exprime en plusieurs mots; quelquefois aussi je me sers du mot Grec, quand je n'en trouve point dans notre langue

qui puiſſe y répondre parfaitement. Et c'eſt, à mon avis, une permiſſion qu'on doit nous donner, à moins qu'on ne prétende que c'eſt un privilége réſervé aux mots (3) d'*Ephippies*, & d'*Acratophores*, & qu'il ne faut pas l'étendre à ceux de *Proëgménes*, & d'*Apoproëgménes*, qu'on pourroit pourtant rendre en notre langue par ceux de *préférez*, & de *rejettez*, ou par quelques autres ſemblables. Je vous ſuis obligé de me ſecourir, comme vous faites, me répondit-il. Ainſi, à l'égard des termes que vous venez de me fournir, je m'en ſervirai plûtôt que des termes Grecs; & dans les autres vous m'aiderez, ſi vous voyez que je ſois embarraſſé. Je le ferai, lui dis-je; mais courage, la fortune aide

(3.) *On voit par là que les mots d'*Ephippies *& d'*Acratophores *étoient dès lors en uſage à Rome, celui d'*Ephippies, *compoſé de la préposition ἐπὶ & d'ἵππος qui ſignifie un cheval, étoit employé pour ſignifier une ſelle, & veut dire proprement un* ſur-cheval, *de même que nous diſons un* ſur-tout, *un* ſur-faix. *Horace s'en eſt ſervi dans ſa premiere Satyre.* Optat ephippia bos piger, optat arare caballus. *Celui d'*acratophore *qui veut dire proprement* porte-vin, *ſignifioit un vaſe à mettre du vin, à porter du vin. Quant aux mots de* proëgmenes, *& d'*apoproëgmenes, *ils ſont juſtifiamment expliquez dans tout le livre.*

aide aux braves gens : & que pourrions-nous faire de mieux ?

Ceux dont je suis la doctrine, reprit alors Caton, tiennent que dès que l'animal est né (car c'est par là qu'il faut commencer) il est naturellement enclin à s'aimer, & à aimer la conservation de son être, & de tout ce qui y a quelque rapport ; & qu'au contraire il est naturellement aliéné de tout ce qui en peut causer la destruction. Or cela se prouve en ce que les enfans, avant que d'avoir aucun sentiment de plaisir ou de douleur, ont envie de ce qui leur est salutaire, & rejettent ce qui leur est nuisible : ce qu'ils ne feroient pas, s'ils n'aimoient la conservation de leur être, & s'ils n'en craignoient la destruction. Il seroit même impossible qu'ils eussent alors aucune envie, s'ils n'avoient un sentiment par lequel ils se sauvent eux-mêmes ; & c'est de là que l'amour, que chacun a pour sa propre conservation, a pris son origine.

La plûpart des Stoïciens ne croient pas que parmi les principes naturels, par lesquels on est porté à s'aimer, la volupté ait aucun lieu ; & je suis fort de leur sentiment ; parce que si la nature avoit mis quelque attrait de volupté

dans les premiéres choſes qu'elle fait deſirer, il ſeroit à craindre que de là on ne pût tirer bien des conſéquences honteuſes. Du reſte, une grande preuve que le premier deſir que la nature a mis en nous, n'eſt autre choſe que la conſervation de ce qu'elle nous a donné d'abord, c'eſt qu'il n'y a perſonne qui n'aime mieux avoir toutes les parties de ſon corps dans une parfaite intégrité, que de les avoir contrefaites ou eſtropiées.

Pour ce qui eſt des connoiſſances, & des compréhenſions de l'eſprit, nous croyons qu'il eſt naturel de les rechercher pour elles-mêmes, parce qu'elles ont en elles-mêmes quelque choſe qui embraſſe & qui renferme une vérité: & cette inclination de la nature ſe voit dans les enfans, qui ſont ravis, lorſque d'eux-mêmes, & par leur propre raiſonnement, ils ont découvert quelque choſe, qui d'ailleurs pourtant ne leur importe en rien. Selon nous, les arts méritent auſſi d'eux-mêmes qu'on s'y applique, parce qu'ils ſont l'ouvrage de l'intelligence, du raiſonnement, & de la méthode. Enfin, nous croyons qu'il n'y a rien pour quoi la nature nous ait donné plus d'averſion que pour un con-

ſentement intérieur à ce qui nous paroît faux.

Quant aux différentes parties dont le corps de l'animal eſt compoſé, les unes ſemblent avoir été données par la nature pour un uſage déterminé, comme les yeux, les pieds, les jambes, les mains, & tout le dedans du corps, dont les Médecins nous expliquent les différentes fonctions; les autres paroiſſent n'avoir été données pour aucun uſage, mais pour ſervir d'ornement, comme la barbe & les mammelles aux hommes, la queuë aux paons, & les différentes couleurs de plumes aux pigeons. Et de tout ceci, qui ne regarde que les premiers élémens de la nature, vous voyez avec quelle ſéchereſſe & quelle aridité je vous en parle; parce que la matiére n'eſt pas ſuſceptible d'ornemens. Quand le ſujet qu'on traite eſt grand de lui-même, alors la magnificence des choſes entraîne celle des paroles, & tout le diſcours en a plus de dignité & plus de force. Cela eſt comme vous dites, lui répondis-je; mais quand le ſujet dont on parle eſt bon de lui-même, tout ce qu'on en dit clairement me paroît bien dit. Il y auroit de la puérilité à vouloir parler élégamment de certai-

tes matiéres ; en parler clairement & intelligiblement, c'eſt tout ce que doit faire un homme ſage & habile. Continuons donc, reprit-il, & puiſque nous en étions demeurez aux premiers principes de la nature, auſquels tout ſe doit rapporter, voici la premiére diviſion qui vient enſuite.

Nous appellons *eſtimable* (car c'eſt ainſi que je croi qu'il faut traduire ἀξιωτὸν) ce qui eſt conforme à la nature, ou qui eſt tel qu'on le juge devoir être choiſi, à cauſe de ce qui le rend digne d'eſtime ; & ce que j'appelle ici *eſtime*, Zénon l'appelle ἀξία ; & nous appellons *mépriſable* tout ce qui eſt oppoſé à ce que nous venons de dire. Suppoſant donc que ce qui eſt conforme à la nature eſt de ſoi-même à retenir, & que ce qui y eſt contraire eſt à rejetter, le premier office ou le premier devoir naturel de l'homme (car c'eſt ainſi que je traduis καθῆκον) eſt de ſe conſerver dans l'état de ſa nature ; enſuite, de s'attacher à ce qui y eſt conforme, & d'éviter ce qui y eſt contraire : ce qui étant fait, il paſſe au choix des autres devoirs ; après il ſe propoſe de faire un choix qui ſoit durable ; & enfin, lorſqu'il commence à pouvoir connoître

ce que c'eſt que le bien, & ce qu'on peut appeller de cette ſorte, il vient à faire un choix ferme, conſtant, & convenable à la nature. Car la premiére inclination de l'homme le porte à ce qui eſt conforme à la nature; mais du moment qu'il commence à avoir de l'intelligence, & qu'il vient à voir l'ordre, & la liaiſon de toutes choſes, dès-lors il vient à en faire plus de cas que de tout ce qu'il avoit aimé d'abord; & le fruit qu'il recueille de ſon intelligence & de ſa raiſon, eſt de juger que le ſouverain bien de l'homme, le bien qu'on doit eſtimer & rechercher pour lui-même, conſiſte dans ceque les Stoïciens appellent ὁμολογία, & que, s'il vous plaît, nous appellerons *convenance*.

Comme donc c'eſt à ce ſouverain bien que tout ce qu'on fait de bien doit ſe rapporter, il faut par conſéquent y rapporter ce qui eſt honnête: car encore que l'honnêteté ſoit un bien poſtérieur aux premiers biens de la nature, c'eſt pourtant le ſeul qui mérite d'être recherché pour lui-même, & par ſa propre dignité: & quant aux premiers biens naturels, ce n'eſt point pour eux-mêmes qu'ils méritent d'être recherchez. D'autant auſſi que les devoirs dont j'ai parlé

ont leur ſource dans les commencemens de la nature, il faut auſſi les y rapporter, afin qu'on puiſſe dire véritablement que tout ſe rapporte à la conſervation des premiers biens naturels; quoi que pourtant il ne faille pas les y rapporter comme à un ſouverain bien. Car dans les premiéres inclinations de la nature il ne peut y avoir d'action honnête : ce n'eſt qu'enſuite que l'honnêteté vient à ſe former : mais quoi qu'elle ne ſoit venuë qu'après, elle eſt tellement ſelon la nature, qu'elle nous porte bien plus fortement à ſa recherche, que tous les premiers biens naturels.

Il ne faut pas toutefois s'imaginer pour cela qu'il y ait deux ſouverains biens : mais comme ſi on avoit deſſein de lancer un javelot, ou de tirer une fléche en quelque endroit, il faudroit faire tout ce qu'il faudroit pour frapper l'endroit où on viſe : ainſi, lorſque nous diſons qu'on doit s'appliquer à la conſervation des premiers biens de la nature, nous le diſons dans un ſens pareil, & pour faire entendre qu'il faut s'appliquer à les conſerver, afin qu'ils ſervent à parvenir à la fin qu'on ſe propoſe; & que la juſtice & l'honnêteté

d'une bonne action étant comme le but qu'on veut frapper, ce soit là le souverain bien qu'on recherche; & que le reste ne soit que comme le moyen qu'on choisit pour y atteindre.

Or tous les devoirs de la vie ayant leur source dans les principes de la nature, il faut aussi que la sagesse y ait la sienne. Mais comme il arrive assez souvent que celui qu'on a recommandé à quelqu'un, vient dans la suite à faire plus de cas de celui à qui on l'a recommandé, que de celui qui l'a recommandé, il ne faut pas s'étonner que les hommes ayant été recommandez à la sagesse par les principes de la nature, la sagesse leur devienne ensuite plus chére que les principes qui les avoient recommandez à elle. De même aussi que les membres nous ont été donnez, non pour toutes sortes d'usages, mais pour certaines fonctions; de même le desir de l'ame appellé par les Grecs ὁρμὴ, nous a été donné avec la droite raison, non pour suivre toute sorte de genre de vie, mais pour nous adonner à une certaine forme de vivre. Comme toute sorte de geste ne convient pas non plus à un Comédien, ni toute sorte de mouvement à un Danseur; mais que l'un & l'autre doi-

vent régler tous leurs geſtes & tous leurs mouvemens d'une certaine maniére ; auſſi toute ſorte de train de vie n'eſt pas ce qu'on ſe doit propoſer à ſuivre ; mais ſeulement un certain genre de vie, qui conſiſte en ce que nous appellons conforme & convenable à la nature.

Car nous ne croyons pas que la ſageſſe ſoit ſemblable ni à l'art de naviger, ni à celui de la Médecine ; mais aux deux autres que je viens de dire, en ce que leur production eſt toute renfermée en eux-mêmes ; avec cette différence pourtant que ce qui eſt bien fait dans chacun de ces deux arts, n'en comprend pas toutes les parties ; au lieu que dans la ſageſſe les actions droites & vertueuſes, que les Grecs appellent κατορθώματα, comprennent tout ce qu'il y a dans la vertu ; le ſeul art de la ſageſſe ayant l'avantage de renfermer tout en lui-même. C'eſt donc mal à propos que le but de l'art de la Médecine & de l'art de naviger, qui ne produiſent rien que hors d'eux-mêmes, eſt comparé avec le but de la ſageſſe, qui comprend en elle-même tout ce qu'elle produit. Car elle embraſſe la juſtice & la grandeur d'ame en telle ſorte, qu'elle enviſage tous les accidens de la vie

comme au dessous d'elle. Mais on ne pourra jamais parvenir aux vertus que je viens de dire, qu'on ne soit convaincu qu'il n'y a aucune véritable différence entre les choses, qu'en ce qu'elles sont honnêtes ou honteuses.

Voyons maintenant comment tout cela suit admirablement des principes que j'ai d'abord établis. Car le but de la sagesse (j'appelle, comme vous voyez, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, ce que les Grecs appellent τέλος, & peut-être que je l'appellerai aussi la fin) le but de la sagesse étant donc de vivre convenablement, & conformément à la nature, il s'ensuit de nécessité que le Sage méne toûjours une vie parfaitement heureuse de tout point; qu'il n'est embarrassé de rien; que rien ne lui fait obstacle, & qu'il n'a besoin de quoi que ce soit. Et quant à cela, qui ne regarde pas moins le bonheur de toute la vie que la doctrine dont je parle, c'est sur quoi la grande éloquence pourroit avoir un beau champ; & où elle pourroit employer heureusement le choix des paroles, & la gravité des sentences: mais les conclusions courtes & vives des Stoïciens me plaisent davantage: & voici comment ils argumentent.

Tout ce qui eſt bon, eſt loüable; tout ce qui eſt loüable, eſt honnête; donc tout ce qui eſt honnête, eſt bon. Ne trouvez-vous pas que la conſéquence eſt bien tirée? Vous le devez: car vous voyez qu'elle eſt tirée des deux premiéres propoſitions. Or des deux membres dont une concluſion eſt tirée, c'eſt d'ordinaire contre le premier qu'on diſpute: comme donc on ne peut pas diſconvenir que tout ce qui eſt loüable ne ſoit honnête, il faut, ſi on ne veut pas demeurer d'accord de la propoſition, nier que tout ce qui eſt bon ſoit loüable. Mais on répond à cela, qu'il eſt abſurde de dire qu'il y ait un bien qui ne ſoit pas deſirable; que ce bien ſoit deſirable, & qu'il ne plaiſe pas; qu'il plaiſe, & qu'il ne ſoit pas digne d'être choiſi; qu'il ſoit digne d'être choiſi, & qu'il ne mérite pas d'être approuvé; & qu'il ne ſoit pas, par conſéquent loüable, & honnête.

Je demande enſuite. Quelqu'un pourroit-il ſe glorifier d'une vie miſérable, ou ne ſe pas glorifier d'une vie heureuſe? C'eſt donc ſeulement d'une vie heureuſe qu'on peut ſe glorifier; & par conſéquent une vie heureuſe eſt digne de gloire. Or c'eſt ce qui ne peut con-

venir à bon droit qu'à une vie honnête, & par conſéquent une vie honnête eſt une vie heureuſe. De plus, comme il faut qu'un homme, pour mériter d'être loüé, ait quelque choſe en lui de ſi excellent, & de ſi digne de loüange, qu'à cauſe de cela on puiſſe à bon droit le dire heureux, il s'enſuit auſſi qu'on peut dire à bon droit que la vie d'un tel homme eſt heureuſe: & puiſque c'eſt l'honnêteté de la vie qui rend la vie heureuſe, il n'y a par conſéquent rien de bien que ce qui eſt honnête. Ce qu'il eſt pareillement impoſſible de nier, c'eſt qu'il puiſſe y avoir d'homme d'un courage ferme & élevé, ſi on ne convient que la douleur n'eſt point un mal. Car, de même que celui qui met la mort au nombre des maux, ne peut pas ne la pas craindre; de même il eſt impoſſible que celui qui croit que quelque choſe eſt véritablement un mal, ne s'en ſoucie pas, & le mépriſe. Or comme c'eſt une choſe dont tout le monde demeure d'accord, il s'enſuit que celui qui a l'ame grande, & le courage ferme & élevé, mépriſe & compte pour rien tout ce qui lui peut arriver; & par là on vient à prouver qu'il n'y a par conſéquent rien de mal que ce qui eſt honteux. Au reſte, l'homme dont je

parle ici ; cet homme excellent, ferme, intrépide, & qui croit toute sorte d'accidens au dessous de lui ; cet homme, dis-je, que nous voulons former, & que nous cherchons, doit avoir en même temps une noble confiance en lui-même, envisager d'un œil ferme le passé, le présent, & l'avenir ; & juger si bien de lui-même, qu'il soit inébranlable à croire qu'il ne peut arriver aucun mal à un homme sage. Et par là on vient encore à comprendre qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête ; & que de vivre honnêtement, c'est-à-dire vivre dans l'amour & dans la pratique de la vertu, c'est mener véritablement une vie heureuse.

Je n'ignore pas que même entre les Philosophes, qui mettent le souverain bien dans les connoissances de l'esprit, il y a beaucoup d'opinions différentes ; mais quoi qu'elles aient toutes quelque chose de vicieux, cependant celles qui le font consister dans les connoissances de l'esprit jointes à la vertu, sont à mon avis, fort préférables, non-seulement aux trois, qui séparant la volupté du souverain bien, l'ont établi, ou dans la volupté, ou dans la cessation de la douleur, ou dans les premiers biens de

la nature ; mais auſſi aux trois autres, qui croyant la vertu trop foible ſans quelque ſecours, lui ont ajoûté chacune des trois, quelqu'une des trois choſes que je viens de dire. Du reſte, je trouve également abſurdes & les Philoſophes qui ont mis le ſouverain bien dans la ſcience ; & ceux qui ne mettant aucune différence entre les choſes, diſent que le Sage ne peut être heureux qu'en ne préférant aucune choſe à une autre ; ſemblables à certains Académiciens, qu'on dit qui tiennent que le ſouverain bien, & le principal devoir du Sage eſt de ſe tenir en garde contre les apparences, & de ſuſpendre toûjours ſon jugement. Il eſt aiſé de réfuter les uns & les autres : mais pourquoi perdre du temps à prouver ce qui eſt évident ? Et n'eſt-il pas évident que s'il n'y a point de choix à faire entre les choſes qui ſont contraires à la nature, & celles qui y ſont conformes, on ſupprime entiérement tout ce qu'on recherche, & qu'on loüe le plus dans la prudence ?

Après avoir ainſi rejetté les opinions que je viens de marquer, & celles qui y reſſemblent, il ne reſte plus que celle qui met le ſouverain bien à vivre avec une telle connoiſſance des choſes, qu'on

ſache choiſir celles qui conviennent à la nature, & rejetter celles qui y ſont contraires: c'eſt-à-dire, à vivre convenablement, & conformément à la nature. Car dans tous les autres arts, quand on dit que quelque choſe eſt artiſtement fait, cela s'entend toûjours d'une opération extérieure de l'art, & d'une production au dehors (ce que les Grecs appellent ἐνεργητικὸν) mais à l'égard du Sage, ce qui eſt ſagement fait doit toûjours s'entendre du principe intérieur qui le fait agir; parce que tout ce qui part de lui doit être accompli de tout point; comme ayant en lui-même le ſeul & unique bien qu'il faut rechercher. Or, de même que c'eſt pécher que de trahir ſa patrie, d'outrager ſes parens, & de piller les Temples, toutes actions dont l'effet conſiſte au dehors; de même, c'eſt pécher contre la ſageſſe que de craindre, que d'être affligé, que d'avoir des ſentimens déréglez, quand tout cela ne produiroit rien au dehors. Et comme les mauvaiſes actions ſont mauvaiſes, non-ſeulement dans leur effet, mais d'elles-mêmes, & dans leur principe; auſſi tout ce qui eſt ſelon la vertu eſt intérieurement & radicalement bon & droit, indépendamment

de toute production au dehors.

Venons maintenant à la définition du bien dont nous avons déjà tant parlé. Toutes celles qu'on en donne sont un peu différentes les unes des autres, mais elles reviennent toutes à la même chose. Pour moi, je suis de l'avis de Diogene le Stoïcien, qui définit le bien, ce qui est parfait de sa nature ; & qui dit, que ce qui vient à la suite du bien, & qui est avantageux (car c'est ainsi que je rends ὠφέλημα) est une émanation, ou un état provenant d'une nature parfaite. Or, comme les notions se forment dans l'esprit, ou par l'usage qu'on a des choses, ou par l'assemblage que l'esprit en fait, ou par la ressemblance qu'il voit que les unes ont avec les autres, ou par les réfléxions de la raison, c'est par cette derniére sorte d'opération qu'on est parvenu à connoître ce que c'est que le bien. Car, lorsque des choses qui sont selon la nature, l'esprit vient à s'élever par les réfléxions que la raison lui fait faire, dès lors il parvient à la connoissance du bien, qui n'est point tel, ni par adjonction, & par augmentation, ni par la comparaison qu'on en fait avec autre chose, mais qui par lui-même, & par sa propre vertu, nous fait

sentir ce qu'il est, comme le miel par sa propre saveur nous fait sentir qu'il est doux, sans qu'il soit besoin de le comparer avec une autre saveur. Le bien duquel je parle est donc tellement estimable, que c'est de son propre fonds qu'il l'est, indépendamment de toute autre chose. Mais le mérite de l'estime qu'on fait de ce bien, ne vient point de la grande estime qu'on en fait, il vient uniquement du sujet auquel elle s'applique. Car en général l'estime n'étant ni du rang des biens, ni du rang des maux, quelque grande qu'elle puisse être, elle ne change point de nature: mais il en est autrement de l'estime de la vertu, en ce qu'elle tire son mérite de la vertu même.

Quant aux troubles de l'ame, que les Grecs appellent πάθη (& que je pourrois appeller *maladies*, si ce n'est que ce terme ne conviendroit pas à tout; car qui a jamais appellé *maladie*, ou la compassion, ou la douleur?) Les troubles de l'ame, dis-je, que j'appelle ainsi d'un nom général qui signifie quelque chose de mauvais, rendent la vie des fous misérable & dure, & ne sont point excitez dans l'homme par aucun mouvement naturel. On en compte principalement

quatre, qu'on subdivise (4) ensuite ; la tristesse, la crainte, la convoitise ; & ce que les Grecs, par un terme qui convient à l'esprit & au corps, appellent ἡδονὴν, *volupté* ; mais que j'aime mieux appeller *joie*, comme étant une saillie voluptueuse d'un esprit qui prend l'essor, & qui ne se contient pas. Comme donc ces troubles, ainsi que je l'ai déjà dit, ne sont point excitez par la nature, & qu'ils ne sont que l'ouvrage de l'opinion & de la légéreté de l'esprit, le Sage doit en être toûjours exempt.

La plûpart des Philosophes conviennent avec nous, que tout ce qui est honnête est de soi-même à rechercher : car

(4) *Le Latin en cet endroit, parlant des quatre principaux troubles de l'ame, dit* : Ægritudo, formido, libido, quamque Græci communi nomine corporis, & animi ἡδονὴν appellant. *Diogene Laërce, dans la vie de Zénon, les appelle* λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονὴν ; *ce que l'Interprete Latin a rendu par* dolorem, metum, concupiscentiam, voluptatem. *Or de même que* λύπη *me paroît bien mieux rendu par* ægritudo, *que par* dolor ; *aussi j'ôse dire que ni* libido *de Ciceron, ni* concupiscentia *du Traducteur de Diogene Laërce, ne me paroissent pas rendre tout-à fait l'*ἐπιθυμία *de Zénon, qui me semble porter l'idée d'un desir effrené, immoderé ; mais que ni la langue Latine, ni la nôtre ne peuvent pas suffisamment expliquer par un seul mot.

car excepté les trois sectes qui excluent la vertu du souverain bien, c'est un dogme qui est suivi de tout le reste des Philosophes ; & principalement des Stoïciens, qui ne mettent au rang des biens que ce qui est honnête : & rien n'est plus aisé à soûtenir. Car peut-on s'imaginer quelqu'un d'une avidité si grande, & d'une licence si effrénée, qu'il n'aimât beaucoup mieux acquerir sans violence, & sans crime, ce qu'il souhaiteroit ardemment d'avoir, que de l'obtenir par un crime, avec une entiére assurance d'impunité ? Quand nous desirons de savoir les choses occultes, & de pénétrer dans les causes du mouvement & de tout ce qui se passe dans le Ciel, quelle utilité, & quel fruit nous proposons-nous ? Et qui a jamais été élevé avec tan tde rusticité, qui jamais a eu tant d'aversion pour l'étude de la nature, & pour les choses qui méritent d'être connuës, qu'il ne veuille pas en entendre parler ; & qu'il les compte pour rien, à moins qu'il en reçoive quelque autre avantage que celui de savoir ce qu'il ignoroit ? Y a-t-il pareillement quelqu'un, qui entendant parler de nos ancêtres, des deux Scipions, de celui de mes ayeux que vous avez continuelle-

ment dans la bouche, & de tant d'autres grands perſonnages qui ont excellé en toutes ſortes de vertus ; y a-t-il, dis-je, quelqu'un, qui venant à connoître les grandes choſes qu'ils ont faites, ce qu'ils ont dit, & ce qu'ils ont penſé, ne ſoit pas ravi de joie ? Enfin y a-t-il un jeune homme de bonne maiſon & bien élevé, qui ne ſe ſente pas indigné d'une action honteuſe, quoi qu'elle ne le bleſſe en rien ? Et qui eſt celui qui ne voie pas avec quelque répugnance un homme plongé dans le deſordre ; qui ne haïſſe pas un ſcélérat, & qui n'ait pas de l'averſion pour les gens ſordides, vains, inégaux & frivoles ? Que ſi on ne ſoûtenoit que tout ce qui eſt honteux eſt de ſoi-même à éviter, comment les hommes, dans la ſolitude & dans les ténébres, s'abſtiendroient-ils de s'abandonner à toutes ſortes d'infamies ; & que pourroit-on dire pour les en empêcher, ſi la honte ne les retenoit alors d'elle-même ? Il y auroit encore une infinité de choſes à pouvoir dire là-deſſus : mais il eſt inutile de s'y étendre davantage, car y a-t-il rien dont on puiſſe moins douter, que tout ce qui eſt honnête eſt de ſoi-même à rechercher ; & que tout ce qui eſt honteux eſt auſſi de

soi-même à éviter & à fuir ?

Après avoir ainsi établi qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, il faut se bien mettre dans l'esprit que ce qui est honnête est beaucoup plus à estimer que tout l'avantage qu'on en peut retirer. De sorte que, quand nous disons qu'il faut éviter l'extravagance, la témérité, l'injustice, & l'intempérance, à cause des inconvéniens qui en arrivent, cela ne doit point être pris comme contraire à ce que nous avons posé, qu'il n'y a rien de mal que ce qui est honteux : car ces inconvéniens-là n'ont aucun rapport au corps, ils n'en ont qu'aux actions honteuses qui naissent de ce que les Grecs appellent κακία, & que j'aime mieux appeller vice que malice.

Vous avez raison, lui dis-je, Caton, vous vous servez de termes propres, & qui signifient parfaitement ce que vous voulez dire : on diroit que vous apprenez à la Philosophie à parler notre langue ; & qu'en quelque sorte vous lui donnez droit de bourgeoisie, à elle qui sembloit étrangère dans Rome, & qui n'osoit se mêler dans nos entretiens ; & moins celle-ci qu'aucune autre, à cause d'une certaine sécheresse qu'elle a dans

les choſes & dans les termes. Pour moi, je connois des gens, qui peuvent diſcourir aſſez bien de Philoſophie : mais ils ne ſe ſervent ni de diviſions, ni de définitions, parce qu'ils diſent qu'ils n'approuvent que les choſes auſquelles la nature donne d'elle-même un conſentement tacite ; & cela fait qu'ils ne ſe mettent guére en peine de ce qu'ils ont à dire. C'eſt pourquoi je vous écoute attentivement ; & tous les noms que vous donnez aux choſes dont vous parlez, je les retiens avec ſoin ; parce que peut-être il faudra que je m'en ſerve après vous. Il me paroît donc que vous avez très bien oppoſé les vices aux vertus, & ſuivant le génie de notre langue ; parce que ſi vous aviez expliqué le mot Grec κακία par celui de *malice*, cela n'auroit donné que l'idée d'une certaine nature de vice ; mais le mot de *vice* s'oppoſe généralement à toute ſorte de vertu.

Sur tout ce que je viens de dire, reprit Caton, il s'éleva une grande diſpute de la part des Péripatéticiens ; & comme ils diſputoient aſſez foiblement, parce que l'ignorance de la Dialectique les rendoit moins vifs, votre Carnéade

néade (5) très-versé dans la Dialectique, & très-éloquent, mit les choſes fort en balance, en ne ceſſant de ſoûtenir, que dans toute la queſtion des biens & des maux, il n'y avoit entre les Stoïciens & les Péripatéticiens, aucune différence, quant au fond des choſes; &

(5) *Caton, en parlant à Ciceron, dit ici* votre Carnéade; *parce que Ciceron qui étoit attaché à la nouvelle Académie, en regardoit Carnéade comme le principal Chef. J'ai déjà marqué dans le Livre de la Divination, qu'il étoit de Cyréne, appellée aujourd'hui* Cairoad, *dans le Royaume de Barca en Afrique; & que les Athéniens ayant envoyé à Rome une celebre Ambaſſade de trois grands Philoſophes, Carnéade, l'un des trois, ſe diſtingua tellement par la force de ſon éloquence, que Caton le Cenſeur fut d'avis qu'on les renvoyât au plûtôt, parce que, lorſque Carnéade parloit, il étoit malaiſé de ne ſe pas laiſſer perſuader à ce qu'il diſoit. Il ſe rendit d'ailleurs très fameux par s'être attaché à refuter les Stoïciens, & particuliérement Chryſippe, avec tant d'ardeur, que jamais leur Philoſophie n'a eu d'adverſaire plus redoutable. Il mourut à quatre-vingt-cinq ans, ſelon Diogene Laërce; Ciceron, & Valere Maxime diſent qu'il alla juſqu'à quatre vingt-dix: & Diogene rapporte de lui, qu'étant travaillé de phtiſie ſur la fin de ſes jours, & entendant dire qu'Antipater, pour ſe délivrer du même mal, avoit avalé du poiſon, il dit à ceux qui étoient autour de lui:* Donnez-moi donc auſſi que je boive; *& ſes amis lui ayant demandé quoi? il changea de reſolution tout d'un coup, & dit,* de l'hypocras.

& qu'il n'y en avoit que quant aux termes. Pour moi, il me semble que rien n'est plus évident que la différence de leurs opinions là-dessus : & je trouve que les Stoïciens différent encore bien plus des Péripatéticiens par les choses que par les noms ; puisque ceux-ci prétendent que tout ce qu'ils appellent du nom de bien, contribuë à rendre la vie heureuse : & que nos gens au contraire soûtiennent, que tout ce qui peut rendre heureux, est renfermé dans ce qui est digne d'estime. De plus, les Péripatéticiens mettent la douleur au nombre des maux : & ne s'ensuit-il pas de là que par conséquent le Sage ne peut pas être heureux sur le chevalet ? Mais pour nous qui ne mettons pas la douleur entre les maux, notre principe vous force d'avoüer qu'au milieu même des tourmens le Sage est toûjours heureux. Et ce qui prouve que c'est l'opinion, & non la nature, qui augmente ou qui diminuë la force de la douleur ; on voit que ceux qui souffrent pour leur patrie, souffrent avec plus de fermeté les mêmes douleurs, & les trouvent bien moins vives, que ceux qui les souffrent pour une moindre cause.

Il est même impossible que nous

soyons d'accord avec les Péripatéticiens, qui admettent trois sortes de biens, & qui disent que plus un homme est avantagé des biens du corps ou des biens de la fortune, plus il est heureux. Pourrions nous approuver leur opinion, nous qui tenons tout le contraire ; & qui bien loin de croire, comme eux, que les commoditez du corps puissent rendre la vie du Sage plus heureuse, ne croyons pas même que les biens, que nous appellons les premiers biens de la nature, puissent rendre la vie ni plus heureuse, ni plus estimable, ni plus à rechercher ? Or les commoditez corporelles y doivent contribuer encore moins. Il est vrai que si la sagesse est à rechercher, & que la santé le soit aussi, l'une & l'autre ensemble seront encore plus à rechercher que la sagesse toute seule. Mais si l'une & l'autre sont dignes d'estime, elles n'en seront pourtant pas plus dignes toutes deux ensemble que la sagesse toute seule. Car encore que nous croyions que la santé est digne de quelque estime, nous ne la mettons pas pour cela au rang des biens ; & ainsi nous ne croyons pas qu'elle puisse ajoûter aucun degré d'estime à celle que la vertu mérite par el-

le-même. Les Péripatéticiens, qui sont d'un autre sentiment, sont obligez de dire, qu'une action honnête, & exemte de douleur, est plus à rechercher que la même action accompagnée de douleur. Nous sommes d'une autre opinion; on verra dans la suite qui a raison; cependant peut-il y avoir entre eux & nous une plus grande différence pour le fond des choses?

De même que la lueur d'un flambeau est obscurcie par la lumiére du *Soleil*; qu'une goute de saumure se perd dans l'étenduë de la Mer Egée, & qu'un écu ajoûté aux richesses de Crésus, ni un pas de plus ajoûté au chemin d'ici aux Indes, ne sont rien; ainsi le souverain bien étant tel que les Stoïciens disent, il faut nécessairement que toute l'estime qu'on fait de ce qui a rapport au corps, soit entiérement obscurcie par l'éclat & par la majesté de la Vertu. De même aussi que l'opportunité d'une occasion (car c'est ainsi que j'appelle l'εὐκαιρία des Grecs) ne devient point plus grande par le temps; parce qu'elle est toûjours renfermée dans de certaines bornes; de même une action juste & droite (j'appelle ainsi κατόρθωσις, à cause que κατόρθωμα est ce qui est fait avec droiture)

de même, dis-je, une action juste & droite, ou, si vous voulez, une convenance, enfin le bien même qui consiste en ce qui est conforme à la nature, ne peut croître par aucune augmentation; parce qu'il ne peut jamais devenir plus grand dans un plus long espace de temps, non plus que l'opportunité d'une occasion devenir plus grande.

C'est pourquoi les Stoïciens ne croient pas qu'une vie heureuse soit plus à desirer, ni plus à rechercher longue, que courte; & ils se servent pour cela d'une comparaison. Supposé, disent-ils, que le mérite d'un cothurne (6) soit d'être bien fait à la jambe, mille cothurnes bien faits ne feront pas mieux faits, ni plus à estimer qu'un seul cothurne bien fait, ni les plus grands que les plus petits. Il en est de même du souverain bien, qui est toûjours renfermé dans ce qui est convenable, & à propos; le plus & le moins, soit par rapport à la multitude des choses, soit par rapport à la durée du temps, n'y font rien: & l'objection qu'on

(6) *Les Stoïciens avoient accoûtumé de fonder la plûpart de leurs argumens sur des comparaisons familieres, comme on le pourra voir dans tout ce que Caton dit pour établir & pour prouver leur doctrine.*

qu'on fait à cela n'eſt preſque rien. Si la bonne ſanté, dit-on, eſt plus eſtimable, quand elle dure long-temps, que quand elle dure peu; on doit auſſi faire plus de cas de la ſageſſe, quand on en joüit long-temps, que quand on en joüit peu. Mais ceux qui parlent de la ſorte ne prennent pas garde, que c'eſt le long eſpace du temps qui fait le mérite de la ſanté, & que ce n'eſt nullement la durée du temps qui fait le mérite de la vertu. Ainſi ils ſeroient également bien fondez à dire qu'une mort eſt d'autant meilleure qu'elle dure davantage, & un accouchement tout de même. Ils ne conſidérent pas qu'il y a des choſes d'autant plus à eſtimer qu'elles durent peu; & d'autres que la durée du temps fait eſtimer davantage.

Une autre erreur à peu près de même eſpèce que l'opinion de ceux qui penſent que le ſouverain bien puiſſe recevoir quelque augmentation, c'eſt de croire qu'un Sage puiſſe être plus ſage qu'un autre, ou qu'un vicieux puiſſe être plus vicieux. Pour nous, qui croyons que le ſouverain bien ne peut recevoir d'augmentation, il ne nous eſt pas permis de parler de cette ſorte. Car, de même que ceux qui ſe noient ne ſont

pas moins noyez, quand ils n'ont que deux doigts d'eau par dessus la tête, que quand ils sont au fond de l'eau : & qu'un petit chien, près du temps où les chiens commencent à voir, ne voit pas davantage que le chien qui ne fait que de naître ; de même un homme qui n'a encore fait que quelque progrès vers la vertu, en est aussi éloigné que celui qui ne s'en est pas encore approché. Je sai bien que ceci peut paroître étrange : mais ce que j'ai dit auparavant étant inconteſtablement vrai, & ceci y étant étroitement attaché, il est impossible qu'il ne soit pas vrai aussi. Mais quoi qu'à l'égard des vices & des vertus, nos gens nient qu'il puisse y avoir jamais d'augmentation, ils ne laissent pas de croire que les uns & les autres peuvent s'étendre & se dilater.

Pour ce qui est des richesses, Diogéne estime que non-seulement elles peuvent servir comme de guides à la volupté & à la santé, mais qu'elles les renferment véritablement l'une & l'autre ; & qu'elles peuvent bien aussi servir de guides à la vertu & aux arts, mais qu'elles ne peuvent jamais les contenir. Que comme elles comprennent la volupté & la santé, il faut, si la volupté & la santé

ſont un bien, que les richeſſes en ſoient un auſſi : mais que la même choſe ne s'enſuit pas en établiſſant le bien dans la vertu ſeule ; rien de ce qui n'eſt pas un bien, ne pouvant contenir ce qui en eſt un. Que par la même raiſon elles ne peuvent renfermer les arts, qui ſont l'effet de la penſée, & de l'intelligence ; mais que quand cela pourroit être à l'égard des arts, il n'en ſeroit pas de même à l'égard de la vertu, qui demande une plus grande méditation, & une plus grande réitération d'actes ; & qui embraſſe un genre de vie toûjours ſage, égal, & ferme ; ce qui ne ſe peut pas dire des arts.

Il faut expliquer maintenant quelle eſt la différence qu'Ariſton vouloit ôter entre chaque choſe ; & ſans laquelle il n'y auroit que confuſion dans toute la vie ; puiſque la ſageſſe ne ſerviroit plus de rien, dès qu'il n'y auroit plus de diſtinction, ni par conſéquent de choix à faire. Après donc que Zénon eut ſuffiſamment établi qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête, ni rien de mal que ce qui eſt honteux, il fit voir qu'entre ce qui rend la vie heureuſe, & entre ce qui la rend malheureuſe, il y a pluſieurs choſes mitoyennes, les unes

eſtimables, les autres mépriſables, & les autres ni eſtimables ni mépriſables. Que de celles qui ſont eſtimables, les unes portent ſuffiſamment dans leurs contraires la raiſon d'y être préférées, comme la ſanté, l'intégrité des ſens, la privation de la douleur, la gloire, les richeſſes; mais qu'il n'en eſt pas de même des autres. Et que, quant à celles qui ſont mépriſables, les unes portent en elles-mêmes la cauſe d'être rejettées, comme la douleur, la maladie, la perte des ſens, la pauvreté, l'ignominie; & les autres, non. Voilà ce qui a donné lieu aux termes de προηγμένον, & d'ἀποπροηγμένον, que Zénon inventa dans une langue abondante; ce qui ne nous eſt pas permis dans une langue auſſi pauvre que la nôtre, mais que vous prétendez être même plus riche que la Grecque. Quoi qu'il en ſoit, il n'étoit pas hors de propos de marquer à quelle occaſion Zénon inventa ces deux mots, qui ſe rendent ordinairement par *préférez & rejettez*; cela ſervira à en faire entendre encore mieux la force.

Il dit donc, que comme dans la Cour d'un Roi, on ne dit pas que le Roi ſoit approchant de la dignité royale (car προηγμένος en cet endroit doit plûtôt

être rendu par *approchant*, que par *préféré*) mais qu'en parlant de ceux qui sont les plus considérables après le Roi, on dit qu'ils en approchent plus ou moins; aussi dans la vie ce qui tient le premier rang n'est pas ce qu'on appelle approchant ou plus proche: mais le nom d'approchant ou de plus proche se donne à ce qui n'est que du second rang; & toutes les choses qui en sont, peuvent s'appeller aussi préférées ou prépossées, ainsi que j'ai déjà dit; comme au contraire celles qui en sont le moins près, on peut les appeler éloignées ou rejettées; car il ne faut pas être difficile sur les termes, pourvû qu'ils donnent une idée claire de ce qu'on veut dire. Comme nous disons donc, que tout ce qui est bien tient la premiére place, il faut nécessairement que ce que nous nommons *approchant*, ou *préférable*, ou *préféré*, ne soit ni bien, ni mal; & par cette raison nous disons que c'est quelque chose d'indifférent, & qui n'est digne que d'une estime médiocre: car ce qu'ils appellent ἀδιάφορον, je l'appelle *indifférent*. On ajoûte à cela qu'il est impossible qu'entre le bien & le mal il n'y ait rien de mitoyen, qui ne soit ou conforme, ou contraire à la nature; qu'on

ne regarde comme digne de quelque eſtime ce qui y eſt conforme ; & que cela ſuppoſé, il faut qu'il y ait parmi les choſes dignes de quelque eſtime, quelque choſe qui approche plus du bien qu'une autre, & qui y ſoit préférable. Cette diſtinction eſt donc très-ſagement faite ; & nos Stoïciens, pour l'éclaircir davantage, ſe ſervent de cette comparaiſon. Si la fin, diſent-ils, qu'un homme ſe propoſe en pouſſant un dé, eſt de le pouſſer de telle façon qu'il en arrive un certain point, la maniére de pouſſer le dé aura en elle quelque choſe de ſervant & de prépoſé à cette fin ; mais elle ne ſera pas la fin. Il en eſt de même des choſes que nous regardons comme prépoſées à notre but, qui eſt le bien ; elles y ont ſans doute du rapport, & elles y contribuent ; mais elles n'appartiennent point à l'eſſence & à la nature du bien.

Après cette diſtinction, les Stoïciens diviſent les biens, en ceux qu'ils appellent τελικὰ, & que j'appelle appartenans au ſouverain bien, pour expliquer en pluſieurs mots ce que je ne puis pas rendre par un ſeul ; en ceux qu'ils appellent ποιητικὰ, & que j'appelle *efficiens* ou *produiſans*, & en ceux qui ſont l'un & l'autre. Entre les biens apparte-

dans au ſouverain bien, ils ne mettent que les actions honnêtes & vertueuſes : ils mettent les amis au nombre des biens efficiens ou produiſans : mais ils prétendent que la ſageſſe comprend & les biens appartenans au ſouverain bien, & les autres. Car en ce qu'elle eſt d'elle-même une choſe honnête & convenable, elle eſt du genre des biens appartenans au ſouverain bien ; & en tant qu'elle fait & qu'elle produit des actions honnêtes, on peut dire qu'elle eſt du nombre des biens efficiens.

Quant aux choſes que nous appellons prépoſées ou préférées, & préférables, les unes le ſont d'elles-mêmes, les autres par l'effet qu'elles produiſent, & les autres par l'une & par l'autre raiſon. Au nombre de celles qui ſont d'elles-mêmes préférables, nous mettons un certain air de viſage, une certaine poſture, & un certain mouvement ; & dans tout ce qui appartient à ces choſes-là en général il peut y avoir, & à préférer, & à rejetter. Celles qui ne ſont préférables que par l'effet qu'elles produiſent, ſont les richeſſes ; & celles qui le ſont & d'elles-mêmes, & par leur effet, ſont l'intégrité de tous les ſens, & la bonne ſanté.

Pour ce qui eſt de la bonne réputation (car j'aime mieux appeller bonne réputation que bonne gloire, ce que nos gens appellent εὐδοξία) Chryſippe & Diogéne diſoient, que ſi on retranchoit l'utilité qui en revient, elle ne vaudroit pas la peine qu'on en remuât le bout du doigt; & pour moi je ſuis fort de leur ſentiment. Mais les Stoïciens qui ſont venus après eux, ne pouvant réſiſter aux objections de Carnéade, ont dit que la bonne réputation méritoit par elle-même d'être préférée & choiſie; & qu'il étoit d'un homme bien né & bien élevé, de vouloir être eſtimé de ſes parens, de ſes proches, & même de tous les honnêtes gens; & cela pour la choſe même en ſoi, ſans aucune vûë de l'avantage qui en pourroit revenir. Comme à l'égard de nos enfans, diſent-ils, même de ceux qui ne viendroïent au monde qu'après notre mort, nous voudrions pourvoir à leur avantage pour l'amour d'eux-mêmes; auſſi il faut avoir ſoin de notre bonne réputation après notre mort, pour l'amour ſeul de la bonne réputation, & ſans aucune autre vûë d'utilité.

Mais quoi que nous n'admettions aucun autre bien que ce qui eſt honnête,

& qu'ainſi nous ne mettions ni au rang des biens, ni au rang des maux ce que nous appelons devoirs ou offices ; cependant il eſt à propos de s'en acquiter : car il s'y rencontre une ſi grande probabilité, qu'on peut fort bien rendre raiſon pour quoi on s'en acquite. Or ce que nous appelons office eſt une action tellement faite, qu'on peut en rendre raiſon. D'où il s'enſuit que c'eſt quelque choſe de mitoyen, qu'on ne compte ni parmi les biens, ni parmi les maux. Et comme dans ce qui n'appartient ni aux uns ni aux autres, il peut y avoir quelque choſe qui puiſſe être d'uſage, il ne faut pas le retrancher. Il y a auſſi telle action, que la raiſon veut qu'on la faſſe : or ce qui eſt fait avec raiſon, c'eſt ce que nous appelons office, & par conſéquent l'office eſt du genre des choſes qui ne doivent être miſes ni au rang des biens, ni au rang des maux. Il eſt clair pareillement, que dans les choſes mitoyennes le Sage agit : or quand il agit, il juge qu'il doit agir, & qu'il doit faire ce qu'il fait ; & comme il ne ſe trompe jamais dans ſes jugemens, il faut par conſéquent que rendre un office, ou un devoir, ſoit du nombre des choſes mitoyennes ; ce qui ſe prouve

encore de cette sorte. Puisqu'il y a quelque chose que nous disons être justement fait ; & que c'est là proprement l'office ou le devoir parfait ; il faut que comme il y a un office parfait & achevé, il y ait aussi un office ou un devoir commencé. De sorte que, si rendre un dépôt *avec justice* est une bonne action, le rendre simplement est un office : car l'addition *avec justice* étant ce qui fait la bonne action ; le rendre simplement n'est de soi-même qu'un office. De plus, comme des choses que nous appelons mitoyennes, les unes sont à prendre, les autres à rejetter, tout ce qui est de cette sorte est compris parmi les offices & les devoirs communs. Et comme tous les hommes s'aiment naturellement eux-mêmes, & qu'ainsi le fou aussi-bien que le sage est porté à prendre ce qui lui est convenable, & à rejetter ce qui lui est contraire, il y a par conséquent quelque office qui est commun & au Sage, & à celui qui ne l'est pas ; & voilà qu'elles sont les choses que nous appelons mitoyennes.

Or d'autant que tous les devoirs, tous les offices de la vie, partent des choses que nous appelons mitoyennes, ce n'est pas sans sujet qu'on dit que nous

devons y rapporter toutes nos penſées, & celles principalement qui regardent la réſolution de vivre ou de mourir. Car à celui dont l'état eſt plus accompagné de choſes conformes à la nature que de celles qui y ſont contraires, il lui convient de vivre; mais à celui qui en a, ou qui prévoit qu'il lui en ſurviendra plus de contraires, il lui eſt expédient de quitter la vie: & par là on voit qu'il eſt quelquefois d'un homme ſage de la quitter, quoi que le Sage ſoit toûjours heureux: & que quelquefois le fou, quoi qu'il ſoit toûjours miſérable, doit vivre. Car il n'y a ni bien ni mal en tout cela que par rapport à la ſituation où on ſe trouve: & le Sage en eſt juge compétent. C'eſt une matiére du reſſort de la ſageſſe; & les raiſons de demeurer dans la vie ou d'en ſortir doivent ſe régler ſur tout ce que je viens de dire. Du reſte, ni ce n'eſt pas une raiſon d'y demeurer, que de vivre vertueuſement, ni ce n'en eſt pas une pour ſe donner la mort, que d'être ſans vertu. Il eſt même ſouvent du devoir du Sage, quoi que toûjours heureux, de quitter la vie, s'il peut le faire à propos; puiſqu'alors c'eſt avoir vêcu convenablement à la nature, en quoi conſiſte tout le bon-

heur de la vie : & c'eſt pour cela que la ſageſſe veut que le Sage la quitte, elle-même, ſi elle le commande. Quant aux fous, quoi qu'ils ſoient toûjours miſérables, comme le vice n'a pas aſſez de force pour les porter à une mort volontaire, ils doivent demeurer dans la vie, s'ils ont reçû de la nature plus de choſes qui puiſſent les y retenir. Car puiſqu'ils ſont également miſérables, ſoit en vivant, ſoit en mourant, & que ce n'eſt pas la durée du temps qui fait leur miſére, ce n'eſt pas ſans cauſe qu'on dit que quand ils ont beaucoup d'avantages naturels dont ils peuvent joüir, il faut qu'ils joüiſſent de la vie.

Les Stoïciens tiennent auſſi qu'il eſt néceſſaire de concevoir que c'eſt la nature qui fait que les péres aiment leurs enfans ; & que c'eſt ce qui a donné origine à toutes les ſociétez du genre humain. La configuration même de tous les membres du corps fait bien voir qu'elle a apporté une grande attention à tout ce qui appartient à la génération ; & il ſeroit inconcevable qu'elle eût pris tant de ſoin de la formation des enfans, & qu'elle ne ſe fût pas ſouciée qu'on prît ſoin de les élever. La force de la nature ſe fait en cela remarquer,

même dans les bêtes. N'eſt-ce pas ſa voix qu'elles entendent, & qui les ſoûtient dans toutes les peines qu'elles prennent, lorſqu'elles portent leurs petits, lorſqu'elles s'en délivrent, & lorſqu'elles les élévent? Comme il eſt donc clair que c'eſt elle qui nous donne de l'averſion pour la douleur, il eſt clair auſſi que c'eſt elle qui nous fait aimer ceux qui ſont ſortis de nous.

C'eſt d'elle pareillement que vient la liaiſon naturelle entre tous les hommes; en ſorte que tout homme, en cela ſeul qu'il eſt homme, ne doit point être étranger pour un autre homme. De même que dans le corps il y a des membres qui ne ſemblent faits que pour eux, comme les yeux, les oreilles; & d'autres qui ſervent à l'uſage des autres membres, comme les pieds & les mains; de même il y a de certaines grandes bêtes féroces qui ſemblent n'être nées que pour elles ſeules. Mais ce petit poiſſon qu'on appelle *Pinne*, qui demeure toûjours dans une large coquille; & celui qui en ſort de temps en temps comme pour aller à la découverte, qui y rentre comme pour l'avertir, & que par cette raiſon on appelle *Pinnothére*; & les fourmis, les abeilles, les cicognes, &

une infinité d'autres animaux ne font-ils pas tous les jours quelque chose les uns pour les autres ? Combien donc les hommes qui sont nez pour la société, & pour vivre ensemble dans les villes, doivent-ils avoir entre eux une liaison mutuelle encore plus grande?

Les Stoïciens tiennent aussi que tout l'univers est régi par la providence des Dieux ; que l'univers est en quelque sorte la ville des Dieux & des hommes, & que chacun de nous est une partie du monde entier ; d'où il s'ensuit que nous sommes obligez de préférer l'utilité publique à la nôtre. Car comme les loix préfèrent le salut public au salut des particuliers, aussi un homme sage, soumis aux loix, & instruit des devoirs de la société, a plus de soin de l'avantage du public, que de celui de qui que ce soit, ni du sien propre. De sorte que celui qui pour sa propre utilité, ou pour sa propre conservation, abandonne l'utilité, & la conservation publique, n'est pas moins coupable que celui qui trahit ouvertement sa patrie.

C'est pourquoi on ne sauroit trop loüer, ni ceux qui s'exposent à la mort pour la République, ni ceux qui nous enseignent que notre patrie nous doit

être plus chére que nous-mêmes ; au lieu qu'on doit regarder comme un sentiment déteſtable, & indigne d'un homme, le ſentiment de ceux qui diſent, qu'ils ne ſe ſoucient pas que tout périſſe après eux, & que la terre ſoit embraſée par le feu, ce qu'on exprime d'ordinaire par un (7) vers Grec, que tout le monde connoît. Tout ce que je viens de dire étant donc inconteſtable, n'eſt-il pas juſte de ſonger à ceux qui doivent venir après nous, & de pourvoir à leur avantage pour l'amour d'eux-mêmes ?

De cette propenſion générale de tous les eſprits ſont venus les teſtamens & les derniéres diſpoſitions de ceux qui meurent ; & quand il n'y auroit que cela ſeul, qu'il n'y a perſonne qui voulût vivre ſeul, même dans l'abondance de toutes ſortes de plaiſirs, c'en eſt aſſez pour nous faire voir que nous ſommes nez pour la ſociété, & pour vivre enſemble dans une liaiſon réciproque. La même

(7) *Ce vers Grec eſt :*
Ἐμοῦ θανόντος γαῖα μιχθήτω πυρί.
Qu'après ma mort la terre & le feu ſe mêlent enſemble. *Et ceux qui ont voulu caractériſer les douze premiers Empereurs par quelques deviſes, ont appliqué ce vers-ci à Caligula, parce qu'il l'avoit aſſez ſouvent dans la bouche.*

même nature qui nous y porte, nous porte auſſi à être utile aux hommes le plus que nous pouvons, ſur-tout en les inſtruiſant, & en leur donnant de bons conſeils; & l'inclination que nous avons non-ſeulement à apprendre, mais auſſi à enſeigner, eſt ſi forte en nous, qu'il eſt mal-aiſé de trouver quelqu'un qui ſache quelque choſe, qui ne veuille en faire part à perſonne.

De même que la nature porte les taureaux à combattre de toute leur force pour la défenſe de leurs petits contre les lions; de même ceux qui ont reçû d'elle de plus grandes forces que les autres hommes, ainſi que nous avons ouï dire d'Hercule & de Bacchus, ſont naturellement portez au ſecours & à la défenſe du reſte des hommes. C'eſt pourquoi, lorſque nous appelons Jupiter *très-bon*, *très-grand*, *ſalutaire*, *hoſpitalier*, & *conſervateur*, nous voulons faire entendre que le ſalut des hommes eſt en ſa garde: mais ſi nous-mêmes nous nous abandonnons lâchement, comment pouvons-nous demander aux Dieux, qu'ils nous aiment, & qu'ils prennent ſoin de nous! De même auſſi que nous nous ſervons de nos membres, avant que d'avoir appris pour quel uſa-

ge la nature nous les a donnez ; de même, avant que nous y songeassions, elle nous a joints les uns aux autres pour l'usage de la société civile ; & si cela n'étoit pas, il ne pourroit y avoir ni justice, ni bonté parmi les hommes.

Quoique nous croyions qu'il y a des liens de droit naturel entre les hommes, nous ne croyons pas pour cela qu'il y en ait entre les hommes & les bêtes. C'est pourquoi Chrysippe a très-bien dit que tout a été fait pour les hommes & pour les Dieux ; & pour faire que les Dieux & les hommes composassent deux sociétez distinctes ; que les hommes, pour leur usage, peuvent justement se servir des bêtes : & que la nature de l'homme étant telle que tout le genre humain se trouve lié par une espèce de droit civil, celui qui le garde est juste, & celui qui le viole est injuste. Du reste, comme encore qu'un Théatre soit un lieu commun à tout le monde, on ne laisse pas de dire que la place que chacun y occupe est sa place ; aussi le droit public dont je viens de parler n'empêche pas que chacun n'ait quelque chose de particulier, qui lui appartienne.

L'homme cependant étant né pour

veiller à la défenſe & à la conſervation des autres hommes, il eſt de l'ordre de la nature que le Sage par conſéquent ait l'adminiſtration de la République: & pour faire qu'il vive conformément à la nature, il faut auſſi qu'il prenne une femme dont il puiſſe avoir des enfans; quelques-uns mêmes ont cru que des amours ſaintement réglez n'étoient pas contraires à la vie du Sage: d'autres ont cru pareillement que le Sage pouvoit, dans l'occaſion, s'accommoder de la doctrine & de la vie des Cyniques; & d'autres ont été d'une différente opinion là-deſſus. Mais pour faire que l'eſprit d'union & de ſociété s'entretienne parmi les hommes, tous les Stoïciens conviennent qu'il faut que les avantages & les déſavantages (qu'ils appellent ὀφελήματα & βλάμματα) ſoient non-ſeulement communs, mais égaux; parce que les uns étant de la nature du bien, & les autres de la nature du mal, ſont par là néceſſairement égaux, chacun dans leur genre. A l'égard des commoditez & des incommoditez, comme elles ſont du genre des choſes préférables ou des choſes rejettées, elles peuvent n'être pas égales, quoi qu'elles ſoient communes: mais quant aux bonnes & aux mauvai-

ſes actions, elles n'entrent point, ſelon nous, en commun dans la ſociété civile.

Pour ce qui eſt de l'amitié, nos Stoïciens veulent qu'on la cultive, comme étant de la nature des choſes avantageuſes : & quoique les uns diſent que le Sage doit aimer ſon ami autant que lui-même ; & les autres, qu'il eſt naturel que chacun s'aime davantage que qui que ce ſoit ; tous s'accordent en un autre point, que rien n'eſt plus contraire à la juſtice naturelle que de dépoüiller quelqu'un de quelque choſe pour s'en emparer. Ils conviennent tous auſſi que ce n'eſt point par aucune vûë de l'utilité qu'on doit cultiver l'amitié, ni la juſtice, parce qu'alors quelque autre vûë d'utilité pourroit détruire l'une & l'autre ; & que ſi on ne ſe porte à les rechercher pour elles ſeules, il ne peut y avoir ni juſtice, ni amitié dans le monde.

Au ſurplus, ce qu'on appelle droit commun, c'eſt la nature elle-même ; & le Sage eſt très-éloigné, non-ſeulement d'offenſer perſonne, mais même de nuire le moins du monde à qui que ce ſoit. Nous ne croyons pas non plus qu'il ſoit permis de faire enſemble des ſociétez & des liaiſons de haine & d'inimitié

contre

contre perſonne : & ce que nous ſoûtenons fortement, c'eſt que l'équité ne peut jamais être ſéparée de l'utilité ; que tout ce qui eſt équitable & juſte eſt toûjours honnête ; & réciproquement tout ce qui eſt honnête eſt pareillement juſte & équitable.

Aux vertus dont je viens de parler, les Stoïciens ajoûtent la Dialectique & la Phyſique ; & ils les appellent même du nom de vertus. La raiſon qu'ils en donnent, quant à la Dialectique, c'eſt qu'elle nous empêche de donner notre conſentement à rien de faux, & de nous laiſſer tromper par des argumens captieux ; & qu'elle nous met en état de ſoûtenir fortement nos ſentimens touchant les biens & touchant les maux. Comme donc ſans elle il ſeroit aiſé de nous faire écarter de la vérité, & de nous tromper, & que c'eſt à bon droit qu'en toutes choſes la témérité & l'ignorance ſont regardées comme vicieuſes ; c'eſt auſſi à bon droit qu'on a donné le nom de vertu à ce qui nous empêche de tomber dans un pareil inconvénient.

Ce n'eſt pas auſſi ſans cauſe qu'on a rendu le même honneur à la Phyſique : car celui qui veut vivre conformément

à la nature, il faut qu'il se sépare de tout le reste du monde, & qu'il renonce à toute sorte d'administration. De plus, on ne peut juger sainement des biens & des maux, à moins qu'on n'ait une entiére connoissance & de la nature, & des choses de la vie, & des Dieux mêmes; qu'on ne sache si la nature de l'homme a quelque convenance, ou non, avec tout l'univers; & qu'on ne posséde bien les préceptes (8) des Sages, qui ordonnent d'obéir au temps, de se conformer à Dieu, de se connoître soi-même, & d'éviter tout excès. Le mérite de toutes ces choses-là, qui est très-grand, ne sauroit être bien connu sans le secours de la Physique. Ce n'est aussi qu'en la connoissant à fond, qu'on peut savoir de quel pouvoir elle est pour le maintien de la justice, & pour la conservation des amitiez entre les hommes: & ce n'est enfin qu'en connoissant bien la nature, qu'on peut parvenir à comprendre quelle doit être notre piété envers les Dieux, & combien nous leur sommes redevables.

Mais

(8) *Ces preceptes en Grec sont* καιρῷ πειθαρχεῖν θεῷ ὑπάκουε, γνῶθι σεαυτὸν, μηδὲν ἄγαν, *obéir au temps, se conformer à Dieu, connois toi toi-même, rien de trop.*

Mais je sens que je me suis laissé aller plus loin que je ne m'étois proposé ; c'est que l'admirable tissu de cette doctrine, & l'ordre inconcevable des choses qu'elle contient, m'a entraîné. Vous-même, par les Dieux immortels, n'en êtes-vous pas charmé ? Car, soit dans les ouvrages de la nature, qui est une si excellente ouvriére, soit dans les productions de l'art, y a-t-il rien qui soit ni si bien composé, ni si bien arrangé, ni qui se tienne si bien ensemble ? Dans tout ce qui précéde, y a-t-il quelque chose qui ne s'accorde pas avec ce qui suit ; & dans ce qui suit, quelque chose qui ne réponde pas à ce qui précéde ? Toutes les parties n'en son-elles pas tellement liées les unes aux autres, qu'on ne peut en rien ôter, sans tout ébranler, & qu'en même temps on ne peut en ôter quoi que ce soit ?

Le Sage, au reste, qu'on y forme & qu'on y représente, quel noble & digne personnage n'y fait-il point ! Il est toûjours grave, toûjours ferme, & toûjours égal à lui-même. Aussi-tôt que la raison lui a fait connoître que ce qui est honnête est le seul & unique bien, il est dès lors assuré d'être toûjours heureux, & il possede véritablement tous

les grands noms, dont les ignorans ont accoûtumé de ſe mocquer. Il mérite mieux d'être appellé Roi que Tarquin, qui ne ſçût l'être ni de lui-même, ni des autres : d'être appellé maître du peuple (car c'eſt proprement ce qu'eſt un Dictateur) que Sylla, qui ne fut autre choſe que l'eſclave de trois vices effroyables, l'intempérance, l'avarice, & la cruauté: & d'être eſtimé riche, que Craſſus, qui n'auroit jamais ſongé à aller porter la guerre au delà de l'Euphrate, s'il n'eût été dans l'indigence au milieu de ſes richeſſes. C'eſt auſſi au Sage ſeul que toutes choſes appartiennent véritablement; il eſt le ſeul qui en ſache faire un juſte uſage. Ce ſera même à bon droit qu'on l'appellera beau, les traits de l'eſprit ſont fort au deſſus de ceux du viſage : qu'on l'appellera libre, il n'eſt ſoumis ni à l'empire de perſonne, ni à celui de ſes paſſions : & qu'enfin on le nommera invincible, parce que ce ſeroit en vain qu'on mettroit ſon corps dans les chaînes, jamais on n'y pourra mettre ſon eſprit. Il n'a pas non plus beſoin d'attendre la fin de ſes jours, pour faire juger s'il aura été heureux, ou non, comme un des ſept Sages dit autrefois peu ſagement à Créſus : car ſi Créſus avoit

jamais été effectivement heureux, il l'auroit encore été sur le bucher que Cyrus lui fit dresser. Si donc il n'y a que l'homme de bien qui puisse être heureux ; & si tous les gens de bien sont véritablement heureux, qu'y a-t-il de plus à estimer que la Philosophie, qui les rend tels, & qu'y a-t-il de plus divin que la vertu qu'elle enseigne ?

Fin du troisiéme Livre.

ENTRETIENS DE CICERON SUR LES VRAIS BIENS ET SUR LES VRAIS MAUX.

LIVRE QUATRIE'ME.

APRE'S que Caton eut parlé de la ſorte, il ſe tût ; & je lui dis, Vous venez, Caton, de nous expoſer une ſi grande quantité de choſes, avec une mémoire admirable, & des choſes ſi obſcures avec tant de netteté, qu'il faut ou renoncer abſolument à vous contredire, ou vous demander du temps pour y penſer. Car votre doctrine, que je n'oſe pas dire encore n'être pas vraie, eſt au

moins fondée & conſtruite de telle maniére, qu'il eſt mal-aiſé de ſe pouvoir mettre dans l'eſprit tout ce qu'il faut pour la combattre.

Eſt-ce à vous, reprit-il, à vous excuſer de la ſorte, vous que j'ai vû en un même jour répondre à votre partie, ſelon la (1) nouvelle Loi ; & prendre vos concluſions contre, dans l'eſpace de trois heures ? Et croyez-vous que je veuille remettre à une autre fois cette cauſe-ci, que vous pourrez peut-être gagner, mais que pour cela vous ne rendrez guére meilleure que celles que vous avez gagnées quelquefois. Entreprenez-la donc ; elle a été ſi ſouvent traitée, & par d'autres, & par (2) vous-même, que vous ne ſauriez demeurer court là-deſſus.

Je

(1) *Alde Manuce remarque que cette Loi ne donnoit aux Orateurs que deux heures de temps pour plaider les cauſes dont ils étoient chargez : cependant il eſt parlé ici de trois heures : mais peut-être faut-il entendre par* perorare *dont il eſt parlé dans le texte, qu'on leur accordoit une heure de plus, ſoit pour la replique, ſoit pour la peroraiſon, ſoit enfin pour prendre leurs concluſions.*

(2) *Ceci a relation à l'Oraiſon de Ciceron pour Murena Conſul déſigné, accuſé par Servius Sulpicius, par Lucius Poſthumius, & par Caton, d'avoir*

Je vous assure, lui répondis-je, que je ne me hazarde pas volontiers contre les Stoïciens, non pas que je sois trop de leur sentiment: mais je suis retenu par une espèce de honte; tant ils disent de choses que je n'entends presque pas. J'avouë, repartit-il, qu'il y a des choses obscures dans ce qu'ils disent; mais ils ne tâchent pas de les rendre telles, c'est qu'elles le sont d'elles-mêmes. D'où vient donc, repliquai-je, que quand les Péripatéticiens parlent des mêmes choses, ils ne disent pas un mot qu'on

contrevenu à la loi qui défendoit les brigues pour les Magistratures; & défendu par Crassus, par Hortensius, & par Ciceron, qui parla le dernier de tous, & qui fit que Murena fut renvoyé absous. Dans cette Oraison, Ciceron, après avoir extrêmement élevé le mérite & la vertu de Caton, tombe sur la profession que Caton faisoit de la Philosophie des Stoïciens, à laquelle il attribuë la trop grande austerité de Caton, qu'il regarde comme la seule chose qu'on puisse reprendre dans un si grand homme. Après cela, il fait de la Philosophie Stoïcienne une espèce de portrait chargé, dans lequel conservant, mais grossissant tous les traits qui peuvent davantage la faire reconnoître, il la rend insoûtenable, & presque ridicule. Tout cet endroit, & tout le reste de l'Oraison m'ont paru traitez avec tant d'art, tant de force, & tant de dignité, que je n'ai pû m'empêcher de les traduire entierement. Mais comme cela tiendroit ici trop de place, nous le mettrons à la fin de ce volume.

qu'on n'entende ? Les mêmes choſes ! reprit-il. Eſt-ce donc que je n'ai pas aſſez montré que ce n'eſt point à l'égard des termes, mais à l'égard des choſes & de toute la doctrine, que les Stoïciens ſont entiérement différens des Péripatéticiens ? Si vous pouvez me le perſuader, lui répondis-je, je ſuis entiérement des vôtres. Je croyois, dit-il, l'avoir aſſez démontré : c'eſt pourquoi recommençons dès-à-préſent, ſi vous voulez ; ſi non, remettons à en parler enſuite. Et pourquoi non dès à préſent, lui dis-je ? Répondez-moi donc, je vous prie, ſi ce n'eſt point vous en demander trop. Il eût été peut-être plus juſte, dit-il, que chacun parlât à ſon tour ; mais ce ſera comme vous voudrez.

Il me ſemble, lui dis-je, Caton, que Speuſippe, Ariſtote, & Xénocrate anciens diſciples de Platon ; & enſuite les diſciples de ceux-ci, Polémon & Théophraſte, avoient aſſez amplement & aſſez bien établi toute leur doctrine, pour ne donner pas ſujet à Zénon, après avoir été long-temps auditeur de Polémon, de ſe ſéparer de lui, & de tous les autres qui l'avoient tenuë. Je vous prie donc de me marquer ce que vous voudriez en retrancher : car n'attendez

pas que je réponde à tout ce que vous avez dit: je me propose d'opposer toute leur doctrine à la vôtre. Comme ils connurent que les hommes, généralement parlant, sont nez pour la société; qu'ils ont de la disposition à la justice, à la tempérance, & à toutes les autres vertus de même espèce, lesquelles, ainsi que les arts, ne diffèrent l'une de l'autre que par leur emploi; qu'ils se portent à ces mêmes vertus avec ardeur; qu'ils ont une envie naturelle de savoir; & que ces sentimens-là reluisent le plus dans les plus grands esprits, ils divisérent toute la Philosophie en trois parties: & cette division a été retenuë par Zénon.

Je différe pour un moment à parler de la partie qui concerne les mœurs, & le souverain bien, sur quoi roule toute notre dispute. Ce que je veux dire maintenant, c'est que les anciens Péripatéticiens, & les anciens Académiciens, qui étoient d'accord au fond, mais qui s'exprimoient quelquefois différemment les uns des autres, ont traité admirablement bien tout ce qui regarde la Politique, & la vie civile. Combien n'ont-ils point écrit sur la République, & sur les Loix? Combien n'ont-ils

point donné de préceptes pour les arts ; & combien de préceptes & d'exemples pour la Rhétorique? Car premiérement toutes les matiéres dont ils ont parlé, ils en ont parlé avec préciſion, & avec juſteſſe, en ſe ſervant de définitions & de diviſions, ce que vos gens font auſſi, mais d'une maniére embarraſſée ; au lieu que les autres ſont clairs & intelligibles dans tout ce qu'ils diſent. Avec quelle gravité enſuite, & quelle magnificence n'ont-ils point parlé des choſes qui étoient ſuſceptibles des grands ornemens de l'éloquence ! Quelle majeſté, & quelle dignité ne voit-on point dans tout ce qu'ils ont écrit ſur la juſtice, ſur la force, ſur l'amitié, ſur la conduite de toute la vie, ſur la Philoſophie, ſur l'adminiſtration de la République, ſur la tempérance, ſur la grandeur de courage, & ſur la ſociété univerſelle du genre humain?

Ils n'ont pas écrit en gens qui ne faiſoient autre choſe que cueillir des épines, & que décharner des os, comme les Stoïciens; mais ils ont écrit en hommes qui ſavoient parler noblement & magnifiquement des choſes grandes & magnifiques. Auſſi de quelle beauté ne ſont point leurs conſolations, leurs ex-

hortations, & leurs avertiſſemens, & leurs conſeils aux grands perſonnages? Comme tous les ſujets qu'on traite ſont de deux différentes eſpèces ; & que tout ce qui tombe en queſtion ſe réduit à une queſtion générale, ſans aucune application ni des perſonnes ni des temps, ou à une queſtion particuliére de fait, ou de droit, ou de dénomination, en y joignant & le temps, & les perſonnes : ils avoient accoûtumé de s'exercer en ces deux différens genres-là d'écrire ; & c'eſt de là que nous ſont venus tant d'excellens écrits dans l'un & dans l'autre.

Soit que Zénon, & ſes ſectateurs, ou n'aient pû, ou n'aient pas voulu ſuivre cet exemple, il l'ont abandonné entiérement : & quoique (3) Cléanthe, & Chryſippe aient écrit ſur la Rhétorique, qui eſt l'art de bien parler ; ſi quelqu'un veut ne ſavoir jamais parler, il n'a qu'à les lire. Vous voyez vous-même qu'ils ne font autre choſe que forger des mots nouveaux, en laiſſant ceux qui ſont en uſage ; mais quelles ſont les grandes choſes

(3) *Cléanthe fut le Chef des Stoïciens après Zénon, & Chryſippe après Cléanthe, dont il avoit été le diſciple.*

choſes qu'ils s'efforcent de dire ? Que le monde entier eſt notre ville. Cela excite d'abord l'attention des auditeurs, & les échauffe : à quoi cela va-t-il pourtant ? A faire que celui qui demeure ſur le Promontoire (4) de Circé croie que le monde entier eſt ſon village ? Mais ils ont beau l'échauffer ; quand ils l'auroient rendu embraſé, ils le laiſſeront bien-tôt plus froid que glace.

Ce que vous avez dit en peu de mots, que le Sage ſeul eſt Roi & Dictateur, vous l'avez parfaitement bien dit ; & pourquoi non ? Vous l'avez pris de la Rhétorique. Mais que vos gens parlent foiblement de la force & de la dignité de la vertu, dans le même temps qu'ils prétendent que par elle-même elle peut nous rendre heureux ! Ils piquent avec de courtes interrogations, comme avec des aiguillons ; & ceux mêmes qui y acquieſcent, ne changent point pour cela de ſentiment, & s'en retournent tels qu'ils

(4) *C'eſt un Promontoire fort élevé, dans la Mer de Toſcane, appellé aujourd'hui* il Monte Circello, *& qui étoit une Iſle avant que les marais dont il étoit environné euſſent été deſſechez. On prétend que c'étoit autrefois la demeure de Circé, qui changea les compagnons d'Ulyſſe en pourceaux.*

qu'ils étoient venus ; parce que ces choſes-là, qui ſont peut-être vraies, & qui ſont très-graves, & très-importantes, ſont traitées un peu plus ſéchement qu'il ne faudroit.

Pour parler de la Dialectique, & de la connoiſſance de la nature (car je paſſerai dans peu à ce qui regarde le ſouverain bien, & je me renfermerai entiérement à l'expliquer) Zénon n'avoit nul ſujet de rien changer dans l'une ni dans l'autre : tout y étoit en bon état. Et qu'eſt-ce que les Anciens avoient oublié ſur la Dialectique ? Ils avoient défini pluſieurs choſes, & donné des régles pour bien définir ; & quant à la diviſion qui doit ſuivre la définition, ils en avoient donné pareillement des exemples & des préceptes. Ils ont auſſi parlé des contraires ; & de là ils ont paſſé aux genres & aux diverſes ſortes de genres. A la tête d'un argument en forme ils mettent les choſes qui ſont claires & évidentes ; après ils lient ce qui ſuit avec ce qui précéde, & ils concluent par la vérité de la propoſition qu'ils veulent prouver. Au reſte, de combien de ſortes d'argumens, dont on peut tirer de juſtes concluſions, ne ſont-ils point auteurs ? Et quelle diffé-

rence de cela à des interrogations captieuses ! Ne déclarent-ils pas de plus en beaucoup d'endroits, qu'il ne faut ni consulter les sens, sans la raison, ni la raison sans les sens ; & qu'on ne doit point les séparer d'ensemble ? Et tout ce qu'on enseigne aujourd'hui dans la Dialectique n'a-t-il pas été inventé & institué par eux ?

Quoique Chrysippe ait fort travaillé là-dessus après Zénon, qui y avoit bien moins travaillé que lui, non-seulement il n'a rien fait de mieux que les Anciens, il a même laissé beaucoup de choses sans y toucher. Et comme tout ce qui regarde la perfection du raisonnement & du discours consiste principalement en deux choses, dans l'invention & dans la disposition, les Stoïciens & les Péripatéticiens ont écrit sur la derniére ; & de la premiére, sur laquelle ceux-ci ont merveilleusement écrit, les Stoïciens n'en ont pas touché le moindre mot. Ils n'ont pas eu même le moindre soupçon des lieux d'où on pouvoit tirer, comme d'un tréfor, les exemples & les preuves dont on auroit affaire : mais les Péripatéticiens en ont enseigné l'art & le moyen ; ce qui fait qu'on n'a pas besoin de redire toûjours les mêmes cho-

ſes, ſans ſe départir des collections que l'on a faites ; parce que, lorſqu'on ſait les lieux de chaque choſe, & de tout ce qui en dépend, on peut en tirer tout ce qui s'y trouve compris ; & par là être toûjours prêts à en diſcourir. Car encore qu'il y ait des eſprits heureux, qui d'eux-mêmes, & ſans beſoin de méthode, aient une éloquence abondante, toutefois l'art eſt encore un guide plus aſſuré que la nature : & autre choſe eſt de s'exprimer en beaux termes comme les Poëtes, autre choſe de diſpoſer avec raiſon & avec méthode toutes les matiéres dont on a à parler.

On peut dire le ſemblable de la Phyſique, à laquelle les uns & les autres ſe ſont adonnez, non pas ſeulement comme veut Epicure, parce qu'elle délivre de la frayeur de la mort, & des craintes que donne la ſuperſtition ; mais parce que la connoiſſance des choſes céleſtes donne je ne ſai quelle ſageſſe à ceux qui remarquent quelle modération & quel ordre régnent parmi les Dieux ; qu'elle inſpire de la grandeur de courage à ceux qui en obſervent les ouvrages, & les actions ; & qu'elle porte à la juſtice, quand on eſt parvenu à connoître la providence & la volonté du

ſouverain Maître, qui gouverne tout, & qui eſt tellement la régle de tout, que ce n'eſt qu'en tant que la raiſon eſt conforme à la nature divine, qu'elle eſt appellée par les Philoſophes, la véritable & ſuprême loi.

De cette étude de la nature, & des connoiſſances qu'on en tire, il naît je ne ſai quelle volupté inconcevable ; & avec cela ſeul, lorſque nous avons donné ordre à nos affaires, & que nous ſommes de loiſir, nous pouvons mener une vie heureuſe & tranquille. Les Stoïciens ont donc ſuivi les Péripatéticiens dans ce qu'il y a de plus conſidérable dans la Phyſique : ils ont cru, comme eux, qu'il y avoit des Dieux, & que tout étoit compoſé de quatre choſes. Et quand on vint à examiner une queſtion très-difficile, ſavoir, s'il y avoit quelque cinquiéme nature, d'où la raiſon & l'intelligence euſſent pris leur origine, & que l'on voulut chercher de quelle nature étoient les ames, Zénon dit que l'ame étoit un feu ; & il eut encore quelques opinions différentes de celles des Péripatéticiens, mais ſur des choſes de peu : du reſte, ſur ce qu'il y a de plus grand, comme ſur le gouvernement de tout l'univers par une

nature divine & intelligente, il fut de même ſentiment qu'eux.

A l'égard de la maniére dont les Stoïciens & les Péripatéticiens ont traité les mêmes matiéres, la différence entre eux eſt extrême. Il n'y a que ſtérilité & que ſéchereſſe parmi les Stoïciens, qui n'ont embraſſé que très-peu de choſes; l'abondance eſt preſque infinie parmi les Péripatéticiens. Combien de découvertes n'ont-ils point faites ſur les animaux, ſur leur naiſſance, ſur leur figure, & ſur le temps qu'ils vivent: & combien d'autres ſur tout ce qui vient dans les entrailles de la terre? N'ont-ils pas montré pourquoi une infinité de choſes ſe font, & comment elles ſe font? Et ne nous ont-ils pas fourni par là de quoi pénétrer dans la nature de chacune? Juſqu'ici donc, je ne voi pas que Zénon ait eu aucun ſujet ſuffiſant de ne vouloir plus être appellé Péripatéticien, & d'établir une différente ſecte; car pour n'être pas tout-à-fait du ſentiment des Péripatéticiens ſur quelques points, en étoit-il moins de leur école?

Epicure, ſur la Phyſique, n'en a pas uſé de la ſorte à l'égard de Démocrite. Il ſemble au contraire que c'eſt Démocrite lui-même qui parle; il ne change

que peu de choſes ; mais quand il en auroit beaucoup changé, au moins dans la plûpart, & dans les plus importantes, il parle toûjours comme lui. Pour vos gens, qui ont tout pris des Péripatéticiens, ils ne marquent pas aſſez de reconnoiſſance envers ceux à qui ils doivent tout ce qu'ils ſavent. Mais en voilà aſſez là-deſſus. Parlons maintenant du ſouverain bien, qui embraſſe toute la Philoſophie, & voyons ce que ſur ce point-là Zénon peut avoir apporté de nouveau, qui ait dû l'obliger à être d'un autre avis que ceux qui étoient comme ſes péres, & de faire bande à part.

Ici, Caton, vous voulez bien qu'encore que vous ayez ſoigneuſement expliqué ce que c'eſt que le ſouverain bien, & ce que les Stoïciens ont entendu par là, je ne laiſſe pas auſſi de l'expliquer, afin de pouvoir mieux connoître ce que Zénon a ajoûté à l'opinion de ceux qu'il a quittez. Car les anciens, & nommément Polémon, ayant dit *que le ſouverain bien eſt de vivre ſelon la nature*, les Stoïciens diſent que cela ſignifie trois choſes ; la premiére, vivre en réglant ſa conduite par la connoiſſance des choſes qui arrivent naturelle-

ment ; & c'eſt-là, diſent-ils, ce que Zénon a entendu, & qui explique ce que c'eſt que *vivre convenablement à la nature*, dont vous parliez tantôt. La ſeconde, vivre, en obſervant tous, ou la plûpart des offices ou des devoirs que vous appellez mitoyens : & cette expoſition-là ne s'accorde pas avec la premiére, qui en ſuppoſant la droiture ou la perfection dans ce qu'on fait (c'eſt ainſi que vous avez rendu κατόρθωμα) ne convient qu'au Sage : & celle-ci qui ne regarde que le commencement, & non pas la perfection d'un office, peut même ſe rencontrer dans ceux que vous appellez fous. La troiſiéme enfin, eſt de vivre en joüiſſant de toutes, ou des principales choſes qui ſont ſelon la nature : & cette troiſiéme expoſition comprend ce qui ne dépend pas de nous. Car le ſouverain bien eſt renfermé dans le genre de vie dont la vertu fait joüir ; & dans les choſes qui ſont ſelon la nature, mais non pas dans celles qui ne ſont pas en notre pouvoir. Or ce ſouverain bien dont la vertu eſt inſéparable, & la vie qu'il fait mener, ne peuvent appartenir qu'au Sage ſeul : & c'eſt là préciſément (comme les Stoïciens eux-mêmes l'ont écrit) le ſouverain bien qu'Ariſtote &

Xénocrate ont établi, en ſe ſervant à peu près des mêmes termes que vous, lorſqu'ils ont parlé de la premiére inſtitution de la nature, par laquelle vous avez commencé.

Ils diſent donc que toute la nature en général tend à ſa conſervation, & à la conſervation de chaque eſpèce. Que de là vient que les hommes ont introduit les arts, & ſur-tout l'art de vivre, pour nous aider à conſerver ce que la nature nous a donné, & pour acquérir ce qu'elle a manqué à nous donner. Ils ont auſſi diviſé la nature de l'homme en deux; en ame & en corps: & après avoir établi que les uns & les autres étoient des biens par eux-mêmes, ils ont dit que les bonnes qualitez de l'un & de l'autre étoient par elles-mêmes à rechercher. En même temps, comme ils préféroient infiniment l'eſprit au corps, ils ont préféré de même les biens de l'eſprit à ceux du corps: & parce qu'ils regardoient la ſageſſe comme la gardienne & la tutrice de tout l'homme, & comme l'aide & la compagne de la nature, ils ont dit qu'il étoit du devoir de la ſageſſe d'avoir ſoin de cet homme compoſé d'ame & de corps; & de conſerver en lui l'un & l'autre.

Après avoir d'abord établi ſimplement les choſes de cette ſorte, ils ont continué à examiner ſoigneuſement tout le reſte. Ils ont jugé qu'il falloit avoir un certain égard aux biens du corps; mais s'appliquant ſur-tout à examiner les biens de l'eſprit, ils ont trouvé des ſemences de juſtice dans l'ame: ils ont été les premiers de tous les Philoſophes qui aient enſeigné, que c'étoit par un mouvement naturel que les péres & les méres aimoient leurs enfans; que c'étoit pareillement la nature, qui avant cela avoit joint les hommes avec les femmes; & que c'étoit de ces premiéres inſtitutions de la nature qu'étoient venuës les liaiſons & les amitiez entre les parens & entre les proches.

De ces commencemens, ils ont paſſé à l'origine & au progrès de toutes les vertus, d'où ſe forme la grandeur de courage qui nous met en état de faire tête à la fortune, tant parce que tout dépend du Sage, que parce qu'un eſprit formé par les préceptes des anciens Philoſophes, ſe met aiſément au deſſus de tous les accidens & de toutes les injures de la fortune. Ils ont dit enſuite que les principes, que la nature a mis dans les hommes, les ont excitez à l'ac-

quiſition de certains biens, comme à la recherche & à la contemplation des ſecrets de la nature; parce que naturellement l'eſprit de l'homme aime à ſavoir; d'où il s'enſuit qu'il aime à diſcourir & à raiſonner avec les autres hommes. Et parce que de tous les animaux l'homme eſt le ſeul qui ſoit capable de honte & de pudeur, qui ſoit porté naturellement à la ſociété, & qui prenne garde à ne rien faire que d'honnête & de décent, ils ont dit que ces principes naturels étoient, comme j'ai déjà marqué, des ſemences que la nature avoit miſes dans les hommes, pour leur faire porter des fruits de tempérance, de modeſtie, de juſtice, & de toute ſorte d'honnêteté.

Voilà, Caton, lui dis-je, toute la doctrine des Philoſophes dont je parle; & après vous l'avoir expoſée, je voudrois bien ſavoir pourquoi Zénon qui y avoit été élevé, l'a abandonnée; & ce qu'il y a trouvé à redire. Eſt-ce parce qu'elle tient que toute la nature tend à ſa conſervation; & qu'elle a recommandé à chaque animal de ſe conſerver lui-même? Eſtce parce que le but de tous les arts étant de ſe conformer à la nature, elle croit qu'il en doit être

de même de l'art de vivre ? Eſt-ce parce que l'homme étant compoſé d'ame & de corps, elle eſtime que l'une & l'autre, & les qualitez qui leur ſont propres, ſont d'elles-mêmes à rechercher? Enfin eſt-ce parce que la grande préférence qu'elle donne aux qualitez de l'eſprit ſur tout ce qui ne regarde que le corps, auroit déplû à Zénon, ou qu'il auroit été bleſſé de tout ce qu'elle dit d'avantageux ſur la prudence, ſur la connoiſſance des choſes, ſur la ſociété du genre humain, enfin ſur la tempérance, ſur la modeſtie, ſur la grandeur d'ame, & ſur tout ce qui concerne l'honnêteté?

Les Stoïciens eux-mêmes avouëront que tout cela eſt admirablement bien dit, & que ce n'eſt pour aucune de ces choſes-là que Zénon s'eſt ſéparé des Péripatéticiens ; mais ils en allégueront ſans doute quelque autre ſujet important ; Que les Anciens étoient dans de grandes erreurs, & que lui, qui ne cherchoit que la vérité, n'a pû les ſouffrir. En effet, qu'y a-t-il de plus mal entendu, de plus inſoûtenable, & de plus extravagant, que de mettre la ſanté, la privation de toute douleur, & l'intégrité de tous les ſens, au rang des biens,

biens, au lieu de dire qu'entre toutes ces choſes-là, & tout ce qui y eſt le plus contraire, il n'y a aucune différence véritable, parce que ce ne ſont pas des biens qu'on doive rechercher, mais ſeulement des choſes qu'on peut préférer. Quant aux bonnes qualitez du corps, n'y avoit-il pas auſſi de la folie aux Anciens, de dire qu'elles étoient à rechercher d'elles-mêmes, au lieu de dire qu'elles n'étoient qu'à préférer & à choiſir; & ainſi de toutes les choſes de la vie, qui conſiſte toute dans la vertu ſeule. Il faut bien encore ſe garder de dire, comme les Péripatéticiens, qu'une vie qui abonderoit en tout ce qui ſeroit conforme à la nature, en ſeroit plus à rechercher; il faut dire ſeulement qu'on pourroit la préférer. Il faut dire auſſi, qu'encore que la vertu ſeule rende la vie tellement heureuſe qu'elle ne puiſſe pas l'être davantage, cependant le Sage, lors même qu'il eſt très-heureux, ne laiſſe pas de pouvoir être incommodé en quelque choſe; & que c'eſt pour cela qu'il prend ſoin d'éloigner de lui les douleurs, les maladies, & toutes ſortes d'infirmitez corporelles.

O la grande force d'eſprit! & le juſte

ſujet d'établir une nouvelle doctrine ! Mais continuons, nous allons voir quelles en ſont les ſuites. Les ſuites ſont, comme vous l'avez expreſſément dit vous même, que tout eſt égal dans tous les vices ; que tous les péchez ſont égaux ; & que tous ceux qui par un heureux naturel, & par le ſecours de l'étude, auroient fait de grands progrès dans la vertu ſans y être parvenus, ſont encore alors auſſi miſérables que les plus grands ſcélérats de l'Univers. Ainſi Platon, un ſi grand perſonnage, s'il n'a pas été véritablement ſage, n'a pas mené une vie plus eſtimable ni plus heureuſe que le plus méchant homme du monde.

Voilà ce qui s'appelle corriger l'ancienne Philoſophie, & la réformer. Mais de quel uſage une pareille correction peut-elle être dans la ville, dans le Barreau, & dans le Sénat ? Car qui pourroit ſouffrir un homme, qui ſe prétendroit faire auteur d'un nouveau genre de vie grave & ſage, en ne faiſant que changer les noms des choſes ; qui ſe contenteroit d'appeller différemment celles qui ſeroient les mêmes au fond ; & qui penſant comme tout le reſte du monde, en conſerveroit toutes les opi-

nions ſous d'autres termes? Un Avocat qui plaideroit pour un criminel, nieroit-il dans la peroraiſon de ſa cauſe, que l'exil & la confiſcation des biens fuſſent un mal? Diroit-il que ce ſont des choſes à rejetter, non pas à éviter, & qu'il ne faut point qu'un Juge ſe laiſſe toucher de miſericorde? Que ſi un Orateur avoit eu à faire une harangue publique, Hannibal étant aux portes de Rome juſqu'à pouvoir lancer un javelot dans la ville, auroit-il ſoûtenu que la captivité n'eſt point un mal; & que ce n'en eſt point un que d'être vendu, d'être privé de ſa patrie, & d'être tué? Et quand le Sénat décerna le triomphe à Scipion l'Africain, quelle mention ni de vertu, ni de bonheur, auroit-il pû faire dans ſon decret, s'il n'y a de véritable vertu, ni de véritable bonheur que dans le Sage?

Quelle eſt donc cette Philoſophie, qui parle comme tout le monde en public, & qui chez elle a ſon langage à part; en telle ſorte pourtant que les expreſſions dont elle ſe ſert, ne changent rien à la nature des choſes, qui demeurent toûjours les mêmes ſous des termes différens? Car qu'importe que les richeſſes, le pouvoir & la ſanté ſoient appel-

lez des biens, ou des choſes à préférer, ſi celui qui les appelle des biens, n'en fait pas plus de cas que vous qui les appellez d'une autre ſorte ? Auſſi Panétius, homme de beaucoup d'eſprit, & véritablement digne de la familiarité de Scipion & de Lélius, dans un écrit qu'il adreſſe à Tubéron, ſur la ſouffrance dans les douleurs, ne dit point que la douleur ne ſoit point un mal, ce qu'il y auroit pourtant eu de principal à dire, s'il avoit pû le prouver : il dit ſeulement ce que c'eſt que la douleur, & combien elle eſt contraire à la nature, après quoi il marque de quelle ſorte on doit la ſouffrir. Or comment le ſentiment d'un ſi grand homme, qui étoit Stoïcien, peut-il s'accorder avec ce qu'il y a d'étrange & d'extraordinaire dans les mots que les Stoïciens affectent ?

Mais, Caton, pour ne me point écarter de ce que vous avez dit, ſerrons les choſes de plus près, & conférons la doctrine que vous avez expoſée avec celle que je préfére à la vôtre. A l'égard des choſes qui vous ſont communes avec les Anciens, tenons-les pour accordées ; & quant à celles qui ſont en conteſtation entre nous, examinons-les, s'il vous plaît. Je le veux très-

bien, dit-il; & je ſuis ravi que nous ſerrions les choſes de plus près, comme vous venez de dire : car juſques ici tout ce que vous avez dit n'eſt guére bon que pour le Public, & j'attends de vous quelque choſe de mieux. De moi ? repris-je, j'y ferai mon poſſible ; mais s'il ne me vient rien d'extraordinaire, je ne rejetterai pas ce que vous dites qui n'eſt bon que pour le public. Mais avant tout, convenons enſemble de ceci, que la nature nous a recommandez à nous-mêmes, & que le premier deſir qu'elle nous donne eſt celui de notre conſervation. Cela étant, il s'enſuit qu'il faut que nous faſſions quelque ſorte de réfléxion ſur nous-mêmes, afin que nous puiſſions nous conſerver tels que nous devons être, c'eſt-à-dire comme des hommes compoſez d'ame & de corps, & faits de telle & telle maniére. Il faut que nous aimions ce compoſé-là, ſuivant que le premier deſir naturel nous le demande : & il faut enfin, pour le rendre heureux, qu'ayant égard aux deux parties qui le compoſent, nous lui établiſſions un ſouverain bien, lequel, ſi les premiéres impreſſions de la nature ſont vraies, doit être *de nous procurer le plus que nous*

pouvons, les choſes qui ſont ſelon la nature.

Voilà le ſouverain bien que les Stoïciens ont établi, avec cette différence ſeulement qu'ils l'ont exprimé en moins de paroles, *vivre ſelon la nature*, & c'eſt là ce qui leur paroît le plus grand des biens. Qu'ils nous enſeignent maintenant, ou plûtôt enſeignez-nous vous-même (car qui le peut faire mieux que vous?) comment étant partis tous deux du même point, & des mêmes principes, vous faites que *vivre honnêtement*, c'eſt-à-dire, ſelon vous, vivre vertueuſement ou conformément à la nature, ſoit uniquement le ſouverain bien: comment, & en quel endroit vous avez tout d'un coup laiſſé là le corps, & toutes les autres choſes qui étant en nous ſelon la nature, ne dépendent pas pourtant de nous: & comment enfin tant de recommandations que vous dites que la nature nous a faites d'abord à nous-mêmes, ont été enſuite négligées par la ſageſſe?

Si nous cherchions quel pourroit être le ſouverain bien, je ne dis pas d'un homme, mais d'un pur eſprit (car il eſt permis de faire des fictions pour trouver plus aiſément la vérité) votre ſouverain bien ne pourroit pas être uni-

quement le ſien. Il deſireroit encore le bon état de ſon être, & la privation de toute douleur. Il déſireroit ſa conſervation & celle des qualitez qui lui ſeroient propres, & il feroit cependant ſon ſouverain bien *de vivre ſelon la nature*; c'eſt-à-dire, comme je me ſuis déjà expliqué, d'avoir ou toutes les choſes qui ſeroient ſelon la nature, ou la plûpart, & les plus conſidérables. Car de quelque ſorte que vous puiſſiez ſuppoſer un animal, & quand il ſeroit ſans corps, comme nous le feignons, il faudroit qu'il eût dans l'eſprit de certaines choſes équivalentes à celles qui ſont dans le corps; & qu'ainſi il ne pût avoir d'autre but pour le ſouverain bien que celui que j'ai marqué.

Chryſippe, parlant des différentes eſpèces d'animaux, dit que les uns excellent par le corps, les autres par l'eſprit, & les autres par l'un & par l'autre; après quoi il recherche quel doit être, cela étant, l'objet & le but de chaque animal. Enſuite, comme il avoit mis l'homme dans la claſſe des animaux qui excellent par l'eſprit, il établit le ſouverain bien de l'homme, non pas à exceller par l'eſprit, mais à vivre comme s'il n'étoit qu'eſprit. Ce n'eſt toutefois

qu'en un seul cas qu'on pourroit établir dans la vertu seule le souverain bien d'un animal, qui ne seroit que pur esprit. Ce seroit en cas que la conservation de l'être de ce pur esprit ne fût point en lui une chose selon sa nature : mais c'est une chose qui ne se peut pas même imaginer, & qui répugne au bon sens.

Si Chrysippe, quand il dit qu'il faut que l'homme paroisse n'être qu'esprit, entend marquer par là qu'il y a dans l'homme de certaines choses qui ne paroissent presque rien en comparaison de l'esprit, je suis d'accord avec lui ; & cela ressemble à ce que dit Epicure sur la volupté, qu'il y a des voluptez si petites, qu'elles sont comme étouffées & comme obscurcies par les grandes. Mais il y a dans l'homme tant de choses qui ont rapport au corps, & si considérables par elles-mêmes ou par leur durée, qu'elles ne sont nullement de cette espèce. Véritablement à l'égard des incommoditez qui sont si légéres qu'à peine on s'en apperçoit, il est presque indifférent de les avoir ou de ne les avoir pas : c'est comme ce que vous disiez tantôt de la lumiére d'un flambeau ajoûtée à celle du Soleil, & d'un

écu ajoûté aux richeſſes de Créſus. Mais à l'égard des choſes qu'on ne peut pas compter pour rien, il ſe peut faire qu'encore qu'elles ſoient conſidérables, cependant elles n'importent pas autrement ; comme par exemple, ſi on ajoûtoit un mois d'une vie heureuſe, à un homme qui auroit vêcu heureuſement dix ans, ce ſeroit un bien conſidérable pour lui ; parce que ce ſeroit une augmentation à la durée d'une vie heureuſe ; mais ſa vie ne laiſſera pas d'être heureuſe ſans cette augmentation.

Il en eſt à peu près de même des biens du corps. Ils font au bonheur de la vie une augmentation, qui mérite qu'on y travaille. Et les Stoïciens ſe mocquent quand ils diſent, que ſi à une vie vertueuſe on ajoûtoit une bouteille ou une étrille de plus, le Sage devroit choiſir la vie où ces choſes-là ſeroient ajoûtées, plûtôt que celle où elles ne le ſeroient pas ; & que cependant il n'en ſeroit pas plus heureux. Une ſemblable comparaiſon ne mérite-t-elle pas plûtôt d'être ſifflée que réfutée ? Car qui ne ſeroit pas en droit de rire d'un homme qui ſe mettroit en peine d'une bouteille de plus ou de moins ? Et qui eſt l'homme qui ne ſe ſentiroit pas obligé

à celui qui le délivreroit, ou d'une paralysie, ou d'une violente douleur ? Du reste, un Sage que le Tyran feroit mettre sur le chevalet, ne conserveroit pas alors le même visage que s'il n'avoit fait que perdre sa bouteille : mais quand il verroit qu'il auroit à combattre contre un aussi capital ennemi que la douleur ; alors, comme un généreux Athléte, il recueilleroit en lui-même tout ce qu'il auroit de courage, & il s'armeroit de force & de patience pour bien soûtenir une si violente attaque.

Après tout, il ne s'agit pas ici à l'égard du souverain bien, de ce qui est si peu de chose que ce n'est presque rien, il s'agit de ce qui est tel qu'il peut mettre le comble à la mesure. Dans une vie toute sensuelle, une volupté de plus est comme rien par rapport à tout le cours de cette vie ; mais quelque modique qu'elle puisse être, elle ne laisse pas de faire partie d'une vie voluptueuse. Et un écu par rapport aux trésors immenses de Crésus, n'est aussi presque rien, mais il en fait partie. Qu'à l'égard de la vie heureuse il en soit de même des choses que j'ai dit qui sont selon la nature, je le veux bien ; ce n'est presque rien, mais elles ne laissent

pas de faire partie de la vie heureuſe. Car puiſque nous convenons qu'il y a dans l'homme un deſir naturel des choſes qui ſont ſelon la nature, il faut que toutes enſemble elles faſſent quelque ſomme ; & quand nous ſerons convenus là-deſſus, alors nous pourrons plus aiſément rechercher ce qu'il y a de plus grand & de plus excellent dans les choſes qui rendent la vie heureuſe, examiner ce que chacune y contribuë, & voir quelle part y peuvent avoir ces autres, qui ſont d'elles-mêmes ſi petites qu'elles ne paroiſſent preſque rien.

Que dirons-nous maintenant d'un principe que perſonne ne révoque en doute, Que tous les êtres tendent à ce qui eſt conforme à leur nature ; & que c'eſt là le but général & univerſel de la nature. Car tout ce qui eſt dans la nature, s'aime : il n'y a nul animal qui veuille renoncer à lui-même, ni ſe priver ou de quelqu'une de ſes parties, ou de leur faculté, de leur mouvement, de leur état, ni enfin d'aucune des choſes qui ſont ſelon ſa nature. Y a-t-il auſſi jamais eu aucune nature qui ſe ſoit oubliée de ſa premiére inſtitution ? Sans doute il n'y en a jamais eu aucune, qui ne l'ait ſoigneuſement retenuë depuis

le commencement jusqu'à la fin.

Comment donc est-il arrivé que la nature de l'homme ait été la seule qui ait abandonné l'homme ; qu'elle ait oublié entiérement le corps, & qu'au lieu de mettre le souverain bien de l'homme dans tout l'homme, elle ne l'ait mis que dans une seule partie de l'homme ? Et cela étant, que deviendra cet axiome universel dont les Stoïciens eux-mêmes demeurent d'accord, Que tous les êtres tendent à ce qui est conforme à leur nature ; à moins que par ce qui est conforme à la nature de l'homme, on n'entende ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme: mais alors il faudroit en faire de même à l'égard de toutes les autres natures, pour rendre la proposition des Stoïciens vraie.

Pourquoi donc ne changez-vous pas les principes que vous avez établis dans la nature ? Pourquoi dites-vous que tout animal, dès qu'il est né, est adonné à s'aimer, & n'est occupé qu'à sa conservation ? Que ne dites-vous plûtôt qu'il ne s'attache qu'à ce qu'il y a de plus excellent en lui ; qu'il ne s'applique qu'à le conserver ; & qu'en général toute la nature ne tend qu'à maintenir dans chaque animal ce qu'elle y a mis de

plus excellent ? Mais comment ce que vous appellez plus excellent peut-il être tel, si dans tout le reste il n'y a rien, selon vous, qu'on doive appeller bien ? Que s'il s'y trouve quelque chose de bien, il mérite par conséquent d'être recherché. Et pourquoi de tout ce qu'il y a de bien en l'homme, ou de la plus grande partie, ou de la plus considérable, ne formez-vous pas l'objet qu'il doit rechercher ?

Comme Phidias pourroit avoir commencé une statuë, & puis la finir, il pourroit aussi l'avoir prise déjà commencée par un autre, & puis l'achever. C'est ce que fait la sagesse : elle n'a pas fait l'homme : elle l'a reçû de la nature, déjà commencé : c'est à elle à le perfectionner, comme une statuë qu'on lui auroit donnée à achever. Mais voyons de quelle sorte la nature l'a commencé, & ce qui reste à faire à la sagesse pour y mettre la derniére main. S'il n'y a rien en lui à perfectionner que le mouvement de l'esprit, c'est-à-dire la raison, il faut qu'il n'ait point d'autre objet dans toute sa vie que la vertu, qui est la perfection de la raison. S'il n'y a en lui que le corps, c'est la santé, c'est la privation de la dou-

leur, c'eſt l'intégrité de ſes membres, c'eſt tout ce qui appartient au corps, qui doit faire uniquement ſon objet. Mais c'eſt du bien de tout l'homme dont il eſt queſtion. Pourquoi donc n'examinons-nous pas ce qui regarde toute ſa nature ?

Comme tout le monde convient que tout l'emploi de la ſageſſe eſt d'avoir ſoin de former l'homme, les uns (afin que vous ne croyiez pas que je ne parle que contre les Stoïciens) font conſiſter le ſouverain bien de l'homme, en ce qui ne dépend pas de lui ; & on diroit qu'ils parlent de quelque brute : les autres au contraire, comme ſi le corps n'étoit abſolument rien, ne ſongent uniquement qu'à l'eſprit ; quoique cependant l'eſprit ne ſoit pas quelque choſe de vain & de vague (car je ne comprends pas bien ce que c'eſt) & qu'étant dans une certaine eſpèce de corps, la ſeule vertu par conſéquent ne lui ſuffiſe pas ; & qu'il deſire auſſi la privation de la douleur. De ſorte que les uns & les autres ſont comme qui négligeroit la main gauche pour n'avoir ſoin que de la droite ; ou qui ne s'attachant qu'aux connoiſſances de l'eſprit, de même qu'Hérille, abandonneroit entiérement l'action.

L'opinion de tous ceux qui laiſſent ainſi pluſieurs choſes, pour n'en choiſir qu'une qu'ils ſuivent, eſt pour ainſi dire manchote & eſtropiée, au lieu que l'opinion de ceux qui en cherchant le ſouverain bien de l'homme, ont eu égard à l'eſprit & au corps, renferme tout ce qu'il faut pour être parfaite. Mais, vous autres Stoïciens, parce que nous avoüons que la vertu eſt ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme, & parce que nous regardons les gens ſages comme des gens parfaits & accomplis, vous nous ébloüiſſez par l'éclat de la vertu. Il y a dans chaque animal quelque choſe en quoi il excelle ; & néanmoins chaque animal a beſoin outre cela de n'avoir point de douleur, & de ſe bien porter. Il en eſt de même de l'homme, dans lequel ce qu'il y a de principal & de plus parfait c'eſt la vertu. Mais vous ne faites pas, à mon avis, aſſez d'attention au chemin & au progrès que fait la nature en chaque choſe. Ce qu'elle fait dans les grains lorſqu'ils ſont montez en épi, qui eſt de compter l'herbe pour rien, elle ne le fait pas dans l'homme lorſqu'elle l'a conduit juſqu'à l'uſage & à l'habitude de la raiſon. Au contraire elle agit toûjours

en lui de telle sorte qu'elle n'abandonne jamais ce qu'elle y a mis d'abord, & qu'après avoir ajoûté la raison aux sens, elle n'abandonne pas les sens.

La vigne a besoin de culture ; & si cette culture, dont l'emploi est de maintenir toutes les parties de la vigne en bon état (car il nous est permis aussi-bien qu'à vous, de faire des fictions, pour mieux éclaircir les choses) si, dis-je, la culture de la vigne venoit à être jointe à la nature de la vigne, elle voudroit, je croi, tout ce qui pourroit servir à bien entretenir la vigne comme auparavant : & néanmoins elle se préféreroit à toutes les parties de la vigne, comme n'y ayant rien dans toute la vigne de si excellent qu'elle. De la même sorte, tant qu'il n'y a encore que les sens qui soient unis à la nature de l'homme, ils ont soin de la conserver en se conservant eux-mêmes. Dès que la raison survient, comme elle est au dessus de tout, tout ce que la nature avoit mis d'abord en l'homme devient soumis à l'empire de la raison, qui étant chargée de tout, n'abandonne le soin de rien ; mais veille à la conservation de tout ce qui est confié à sa conduite.

Je ne comprends donc pas comment

les Stoïciens s'accordent ſi peu avec leurs propres principes. Ils diſent que le deſir naturel, qu'ils nomment ὁρμὴ, & la vertu même ſervent à conſerver en nous ce qui eſt ſelon la nature : enſuite, lorſqu'ils viennent à la recherche du ſouverain bien, ils paſſent pardeſſus tout ce qu'ils ont dit, ils nous donnent deux choſes à faire pour une ; & au lieu de ſe renfermer dans un ſeul objet, ils veulent qu'on ne puiſſe rechercher que de certaines choſes, & que pour les autres on ne doive que les accepter. Mais, dites-vous, ſi ce qui eſt étranger à la vertu, peut faire le bonheur de la vie, on ne peut pas établir que la vertu rende la vie heureuſe. C'eſt tout le contraire, on ne peut admettre que la vertu rende heureux, ſi tout ce qu'elle choiſit, & qu'elle rejette, ne va à la même fin de nous rendre heureux. Car ſi nous venons à nous négliger nous-mêmes, nous tomberons dans les déſordres & dans les rêveries d'Ariſton ; & nous oublierons quels principes nous avons donnez à la vertu. Que ſi nous nous en ſouvenons, & que cependant nous ne les rapportions pas tous à l'objet du ſouverain bien, nous ne ſerons guére éloignez de la frivolité d'Hé-

rille (5), puiſqu'il faudra que nous nous propoſions deux ſortes de vie, comme il propoſe deux ſouverains biens, leſquels, s'ils étoient véritables, devroient être joints enſemble. Pour vous, vous les ſéparez de telle ſorte, que vous ne laiſſez aucune liaiſon entre les uns & les autres : & il n'y a rien de plus mal entendu, ni de plus contraire à ce que vous avez établi d'abord. Car il ne ſauroit y avoir de vertu, ſi elle ne conſerve les principes de la nature, qui tendent tous à une même fin. La vertu n'étant pas faite pour détruire la nature, mais pour la protéger : & cependant, ſelon vous, elle ne prend ſoin que d'une partie, & elle abandonne l'autre.

Que ſi l'inſtitution de l'homme pouvoit parler, voici ce qu'elle diroit, Que les premiers deſirs de l'homme ont été de

(5) *Hérille étoit Carthaginois. Il mettoit le ſouverain bien dans la ſcience, à laquelle il prétendoit qu'on dût rapporter toute la conduite de ſa vie, comme à la fin qu'on devoit ſe propoſer. Il prétendoit auſſi que tout ce qui n'étoit ni vertu ni vice, étoit indifférent : & Diogene Laërce dit qu'il avoit compoſé pluſieurs ouvrages fort courts, mais pleins de ſuc & de ſubſtance contre Zénon : ce qui ſemble un peu oppoſé à ce que Ciceron en dit ici.*

de ſe conſerver dans l'état naturel où il eſt né : mais qu'alors ce qu'il devoit le plus deſirer n'étoit pas encore bien éclairci. Eclairciſſons-le donc ; qu'y trouverons-nous ? Qu'il ne faut négliger aucune partie de la nature : que s'il n'y a rien en elle que la raiſon, il ne faut mettre le ſouverain bien que dans la vertu. Mais s'il y a outre cela un corps, l'éclairciſſement fera-t-il que nous devions renoncer à ce que nous poſſedions auparavant ; & s'écarter ainſi de la nature eſt-ce vivre conformément à la nature ?

De même que, de la connoiſſance des ſens, quelques Philoſophes étant parvenus à voir qu'il y a quelque choſe de plus grand & de plus divin dans l'homme que les ſens, abandonnérent ce qui regarde les ſens, pour ne s'attacher qu'aux connoiſſances de l'eſprit. De même, vos gens, après que le deſir naturel qui nous porte à la recherche des choſes, leur a fait connoître la beauté de la vertu, ils ont abandonné ce qui la leur avoit fait connoître ; ne prenant pas garde que ce deſir naturel s'étend ſi loin, qu'il embraſſe le commencement, le progrès, & le terme de la nature ; & ne concevant pas que par

là ils détruiſent les fondemens des excellentes choſes qu'ils prétendent établir.

C'eſt pourquoi il me ſemble que tous ceux qui mettent le ſouverain bien dans la vertu ſeule, ſe ſont trompez, les uns plus, les autres moins; Pyrrhon plus qu'aucun autre, qui ne veut pas qu'on puiſſe deſirer autre choſe; & enſuite Ariſton, qui n'ayant pas oſé laiſſer rien à deſirer de plus, admet pourtant dans le Sage une commotion qui puiſſe le porter à deſirer tout ce qui lui viendra dans l'eſprit, & qui s'offrira à ſon imagination; & véritablement il eſt plus raiſonnable que Pyrrhon, en ce que du moins il admet quelque eſpèce de deſir; mais pire que tous les autres, en ce qu'il s'eſt entiérement écarté de la nature.

Les Stoïciens ſont ſemblables à Pyrrhon, & à Ariſton, en ce qu'ils mettent le ſouverain bien dans la vertu ſeule: mais ils penſent mieux que Pyrrhon, en ce qu'ils renoncent à la ſource du devoir: & ils ſont plus ſenſez qu'Ariſton, en ce qu'ils n'admettent point comme lui le deſir des objets qui s'offrent à l'imagination. Cependant, lorſqu'ils ne joignent pas au ſouverain bien

les choſes qui ſont conformes à la nature, & qu'ils diſent pouvoir mériter d'être choiſies, ils abandonnent la nature ; & ils ne différent guére d'Ariſton. Il eſt vrai qu'ils conviennent des premiers principes de la nature en nous ; & que quand ils en conviennent, & qu'ils admettent du choix dans les choſes, il ſemble qu'ils ſuivent la nature ; mais lorſqu'ils prétendent qu'elles ne peuvent rien contribuer à rendre la vie heureuſe, ils abandonnent la nature tout de nouveau.

Juſques ici je n'ai rien dit que pour marquer le peu de ſujet que Zénon avoit eu de ſecoüer l'autorité des Anciens : paſſons maintenant au reſte, ſi ce n'eſt, Caton, que vous ayiez quelque choſe à répondre à ce que j'ai dit, ou que vous trouviez que je n'ai déjà que trop parlé. Ni l'un, ni l'autre, me dit-il : car je ſuis bien aiſe que vous acheviez ce que vous avez à dire ; & vous ne ſauriez jamais parler trop longtemps à mon gré. J'en ſuis ravi, lui dis-je ; & que pourrois-je avoir de plus à ſouhaiter que de m'entretenir de la vertu avec Caton, le modéle de toutes ſortes de vertus ? Mais en premier lieu, remarquez, s'il vous plaît, que la ma-

xime de Zénon, dont vous vous faites honneur, *qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête;* & que c'eſt en cela que conſiſte la ſouveraine félicité de la vie; remarquez bien, dis-je, que cette maxime vous eſt commune avec tous ceux qui mettent le ſouverain bien dans la vertu; & ce que vous dites qu'il ne peut y avoir de vertu, ſi on ne compte ce qui eſt honnête pour tout, ils le diſent auſſi de même.

Au reſte, dans la diſpute que Zénon eut avec Polémon, de qui il avoit reçû le dogme des premiers principes de la nature, dont il convenoit avec lui, n'eût-il pas mieux fait de marquer ce qui l'arrêtoit, & en quoi conſiſtoit le ſujet de leur conteſtation, que d'employer contre ſon propre ſentiment les mêmes termes & les mêmes maximes, que ceux qui ne vouloient pas même que leurs plus grands biens fuſſent provenus de la nature. Je n'approuve pas non plus, que les Stoïciens, après avoir dit, comme ils font, qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête, diſent qu'il faut propoſer enſuite des choſes conformes & convenables à la nature, afin que du choix des unes & des autres la vertu vienne à ſe for-

mer : car il ne falloit pas faire consister la vertu dans cette sorte de choix, & faire par là que le souverain bien eût besoin d'acquerir quelque autre chose. Mais il faut que ce qui est ou à prendre, ou à choisir, ou à desirer, soit tellement compris dans le total du souverain bien, que celui qui le possède n'ait plus rien à souhaiter.

Voyez comme ceux qui font tout consister dans la volupté, sont fermes sur ce qu'ils ont à faire, ou à ne pas faire. On sait infailliblement à quoi tend tout ce qu'ils font ; & ce qu'ils se proposent de suivre ou d'éviter. Que le souverain bien soit celui que je soûtiens maintenant, on voit aussi-tôt quels en doivent être les offices & les actions. Mais vous, qui ne vous proposez uniquement que ce qui est droit & honnête, vous ne sauriez dire d'où vous tirez le principe de tout ce que vous faites : & vous n'êtes pas moins embarrassez là-dessus que ceux qui disent qu'ils suivent tout ce qui leur vient dans l'esprit, & tout ce qui se présente à eux. Mais adressez-vous à la nature ; elle vous répondra, que ce n'est que par elle qu'on peut vivre heureusement : que c'est d'elle que vient le principe de

nos actions, & qu'elle embraſſe le principe qui les produit, & la fin où elles tendent. Elle dira que de même qu'on a rejetté l'opinion d'Ariſton, qui prétendoit qu'une choſe ne différoit point d'une autre, & qu'il n'y avoit de différence qu'entre les vertus & les vices; de même Zénon s'eſt trompé en ſoûtenant que rien ne peut ſervir le moins du monde à acquerir le ſouverain bien que la vertu ſeule; puiſque dans le même temps qu'il le dit, il veut que dans toutes les choſes qui ſont conformes à la nature, il y ait je ne ſai quoi qui porte à les deſirer; comme ſi le deſir qu'elles donnent n'avoit pas un rapport indiſpenſable à l'acquiſition du ſouverain bien. Qu'y a-t-il, au reſte, de moins convenable que ce que vos Stoïciens diſent, Que quand ils ont connu ce que c'eſt que le ſouverain bien, ils retournent à la nature, pour prendre d'elle le principe de leurs actions. Car ce n'eſt point ce que nous faiſons, qui nous porte à ce qui eſt ſelon la nature; mais ce qui eſt ſelon la nature eſt ce qui nous porte à deſirer & à agir.

Je viens maintenant à vos concluſions vives & courtes; & premiérement à cet argument ſi court, que rien

ne

ne peut l'être davantage : *Tout ce qui eſt bien, eſt loüable ; tout ce qui eſt louable, eſt honnête ; donc tout ce qui eſt bien, eſt honnête.* O le merveilleux Athléte ! Car ſi on vous accorde le premier point, vous n'aurez que faire qu'on vous accorde le ſecond, puiſque ſi tout ce qui eſt bien eſt loüable, il s'enſuit infailliblement qu'il eſt honnête. Mais qui vous accordera votre premier point, horſmis peut-être Pyrrhon & Ariſton, ou leurs ſemblables, que vous n'approuvez nullement ? Pour Ariſtote, Xénocrate, & tous ceux de la même école, ils ne vous l'accorderont jamais, eux qui mettent la ſanté, les forces naturelles, les richeſſes, & la gloire au nombre des biens, mais qui ne diſent pas que ce ſoient des choſes loüables ; & qui ne font pas conſiſter le ſouverain bien dans la vertu ſeule, quoiqu'ils la préférent de beaucoup à toute autre choſe.

Que feront donc, à votre avis, Epicure & Hiéronyme, qui ne mettent point la vertu au rang des biens ? Que croyez-vous que feront ceux qui ſoûtiennent l'opinion de Carnéade ſur le ſouverain bien ? Et comment enfin croyez-vous que Calliphon & Diodore vous l'accordent, eux qui pour com-

poser leur souverain bien, ajoûtent à l'honnêteté, des choses qui sont entiérement d'un autre genre? Vous voyez donc, Caton, qu'en prenant pour accordé ce qui ne l'est pas, il vous est aisé d'en tirer telle conséquence qu'il vous plaît. J'en dis autant de cet argument que vous croyez invincible: *Tout ce qui est bien, est desirable; tout ce qui est desirable, est à rechercher; tout ce qui est à rechercher, est loüable*, & le reste des autres gradations; mais je m'arrête à celle-ci: car on ne vous accordera point que tout ce qui est à rechercher soit loüable, non plus qu'on ne vous a point accordé que tout ce qui est bien est loüable.

C'est encore un de vos argumens qui ne conclut rien, & qui est émoussé & sans force: Qu'*une vie heureuse est digne de gloire*; parce qu'on ne peut se glorifier à bon droit que de ce qui est honnête. A la vérité cela sera accordé à Zénon par Polémon & par son maître, & par tous ceux de la même école; & généralement par tous ceux qui préférent la vertu à tout, mais qui ne laissent pas d'y ajoûter quelque chose pour rendre le souverain bien plus accompli. Car si la vertu est digne de gloire, comme

elle l'eſt en effet, puiſqu'elle eſt au deſſus de tout plus qu'on ne peut dire, celui qui ſera doüé d'une vertu, & qui manquera des autres, pourra être heureux; mais on ne vous accordera pas pour cela qu'il n'y ait que la vertu que l'on doive mettre au nombre des biens. Et quant à ceux qui ne mettent point le ſouverain bien dans la vertu; ils ne conviendront peut-être pas qu'on puiſſe à bon droit ſe glorifier d'une vie qu'elle rend heureuſe, quoiqu'ils ne laiſſent pas de ſe glorifier quelquefois de leurs voluptez: de ſorte que vous prenez pour preuves, des propoſitions, ou dont on ne convient pas avec vous, ou dont vous ne pourriez tirer aucun avantage, quand on en conviendroit.

Ce que je croirois bien plus digne de la Philoſophie & de nous, en cherchant le ſouverain bien, ce ſeroit de nous attacher à réformer, non pas des paroles, mais notre vie, notre conduite, & nos ſentimens. Car qui eſt celui que vos argumens courts & vifs, qui vous plaiſent tant, peuvent faire changer d'opinion? On eſt attentif, & on meurt d'envie d'apprendre *pourquoi la douleur n'eſt point un mal*; que diſent vos gens? Que la douleur eſt une choſe dure, fâcheuſe,

haïſſable, contraire à la nature, & difficile à ſupporter : mais que, comme elle n'a en elle-même ni fraude, ni improbité, ni malice, ni rien de deshonnête, ce n'eſt point un mal. Si celui qui aura entendu cela, ne ſe met pas à en rire ; du moins il ne s'en retournera pas plus ferme qu'auparavant contre les attaques de la douleur. Et cependant vous ſoûtenez qu'on ne peut avoir l'ame forte, ſi on croit que la douleur ſoit un mal. Mais comment pourra-t-on l'avoir plus forte, tant qu'on croira que la douleur eſt une choſe fâcheuſe & preſque inſupportable ? C'eſt la choſe en ſoi, & non pas ce qu'on en dit, qui donne de la timidité.

Vous ne laiſſez pas pourtant de dire, qu'on ne peut pas changer une lettre de votre doctrine, ſans la détruire toute entiére. Trouvez-vous cependant que je n'en change qu'une lettre, ou que j'en change des pages toutes entiéres ? Mais quand vos Stoïciens auroient auſſi bien obſervé l'ordre des choſes que vous le dites ; & que tout ſeroit admirablement lié dans leur doctrine ; à quoi tout cela ſert-il, ſi le fondement en eſt vicieux ? Zénon s'eſt écarté de la nature dès l'entrée. Il eſt vrai qu'après

avoir établi le ſouverain bien dans l'excellence de l'eſprit, c'eſt-à-dire dans la vertu ; & après avoir dit qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête ; & qu'il ne peut y avoir de vertu, ſi dans tout le reſte des choſes il y en a quelqu'une qui ſoit meilleure ou pire l'une que l'autre : il eſt vrai, dis-je, qu'il ſuit parfaitement bien ſes principes dans les concluſions qu'il en tire : mais ſes concluſions ſont ſi fauſſes, qu'il eſt impoſſible que les principes dont il les tire ſoient vrais.

Car vous ſavez que les Dialecticiens nous apprennent, que ſi la concluſion d'un argument eſt fauſſe, il faut auſſi que tout l'argument ſoit faux : & cette conſéquence eſt reconnuë par eux non-ſeulement pour ſi vraie, mais même pour ſi claire, qu'ils ne ſe ſont pas mis en peine d'en prouver la vérité. Ils ſe ſont contentez de dire : *Si cela eſt, ceci eſt auſſi : or ceci n'eſt pas, ni cela par conſéquent.* Ainſi, par vos conſéquences on détruit vos prémiſſes ; & par vos prémiſſes, vos conſéquences. Vous dites que *tous ceux qui ne ſont pas ſages ſont également miſérables ;* que *tous les ſages ſont extrêmement heureux ;* que *toutes les bonnes actions ſont égales*, & que *tous les*

péchez sont égaux. Tout cela d'abord paroît magnifique. Quand on l'examine de près, on n'y trouve plus rien. Le sens commun, & la nature y répugnent; & la vérité même réclame en quelque façon contre l'égalité des choses, entre lesquelles Zénon ne met nulle différence.

Après cela, votre petit (6) Phénicien, homme adroit (car vous savez que tous les Citiens vos clients sont sortis de Phénicie) voyant qu'il ne pouvoit gagner sa cause, parce que la nature même y répugnoit, commença à donner un nouveau tour à ses expressions: & premiérement il voulut bien que ces choses, que nous croyons des biens, fussent regardées comme étant propres & convenables à la nature, & il commença à reconnoître que le Sage,

(6) *Ciceron appelle Zénon Phénicien, parce qu'il étoit de Citium petite ville de Chypre, ancienne Colonie des Phéniciens: & en parlant de lui à Caton, il dit* votre Phénicien; *parce que Caton ayant le premier réduit l'Isle de Chypre en Province, tous ceux de cette Isle étoient regardez comme ses clients, suivant l'usage d'alors, qui vouloit que tous les Peuples d'une Province nouvellement acquise au Peuple Romain, fussent regardez comme étant sous la protection de ceux par le moyen desquels elle étoit devenuë Province Romaine.*

ge, c'eſt-à-dire l'homme ſouverainement heureux, ſeroit encore plus à ſon aiſe, s'il avoit auſſi les choſes que lui, Zénon, n'oſe pas appeller biens, mais qu'il avoüe être des convenances de la nature. Il ſuppoſe auſſi que la condition de Platon, s'il n'avoit pas été ſage, n'auroit pas été la même que celle de Denys le Tyran; que la mort étoit ce qu'il y avoit de meilleur pour celui-ci, par le peu d'eſpérance qu'il donnoit de pouvoir jamais devenir ſage; & qu'il falloit au contraire que l'autre vêcût à cauſe de celle qu'il en donnoit. Il diſoit auſſi que des péchez, les uns ſont tolérables; les autres, non; parce que les uns tranſgreſſent une plus grande partie des devoirs de la vie; les autres, une moindre: qu'il y a des inſenſez qui ne peuvent jamais devenir ſages, d'autres qui pourroient le devenir s'ils s'adonnoient à la ſageſſe. En tout cela il parloit autrement que tout le monde; il penſoit comme tout le reſte du monde. Qu'a-t-il donc prétendu en changeant les dénominations des choſes. Encore ſi par là il avoit fait rabattre de leur valeur, & s'il en avoit fait moins de cas que les Péripatéticiens; il auroit montré qu'il ne ſe contentoit pas de parler autre-

ment qu'eux, mais qu'il penſoit auſſi autrement.

Quant à ce qui eſt du bonheur de la vie, à quoi tout ſe doit rapporter, de quelle ſorte en parlez-vous ? Vous dites qu'il ne conſiſte pas dans la poſſeſſion de tout ce que la nature deſire ; mais dans la ſeule vertu. Et comme dans toute diſpute il s'agit, ou de la choſe qui fait le ſujet de la queſtion, ou du nom qu'on lui donne, la diſpute tombe également ſur l'un & ſur l'autre, ſi on ignore la choſe, & qu'on ſe trompe ſur la dénomination. Que ſi la diſpute ne porte ni ſur l'un ni ſur l'autre, il faut alors avoir ſoin de ſe ſervir des termes les plus uſitez, les plus propres, & qui peuvent le mieux faire entendre ce qu'on veut dire. Mais ſi les Anciens ne ſe ſont point trompez ſur les choſes, peut-on douter qu'ils ne ſe ſoient ſervis d'expreſſions plus intelligibles ? Voyons donc leurs opinions, & puis nous examinerons ce qui regarde les termes.

Ils diſent que le deſir vient à être excité dans l'ame, quand quelque choſe lui paroît être *ſelon la nature*, & que tout ce qui eſt ſelon la nature eſt digne de quelque eſtime, à proportion de ce que chaque choſe en mérite. Qu'entre

les choſes qui ſont ſelon la nature, celles qui ne ſont ni honnêtes ni loüables, n'excitent en aucune façon le deſir que je viens de dire : que celles qui ſont accompagnées de volupté dans tous les animaux, doivent auſſi être accompagnées de raiſon dans l'homme. Mais que celles qui ſont convenables ſont honnêtes, & belles, & loüables ; & qu'enfin celles que nous appellons naturelles venant à ſe joindre à celles qui ſont honnêtes, achévent de rendre la vie heureuſe. Qu'à l'égard des choſes commodes, ceux qui les appellent des biens, n'en font pas plus de cas que Zénon, qui ne veut pas les appeller de la ſorte. Que ce qui eſt honnête & loüable eſt infiniment au deſſus des biens commodes ; que s'il étoit queſtion de choiſir entre deux choſes honnêtes, l'une jointe à la ſanté, l'autre jointe à la maladie, il n'y a nul doute que la nature elle-même nous porteroit plûtôt au choix de l'une que de l'autre. Mais que le pouvoir de la vertu eſt tel, & qu'elle eſt tellement au deſſus de tout, que ni la crainte des ſupplices, ni l'eſpoir des récompenſes ne doivent jamais détourner de ce qu'on ſait être juſte. Que du reſte, les choſes les plus

dures, les plus fâcheuses, & les plus contraires, peuvent être effacées par les avantages qu'on a reçûs de la nature; que la santé, la beauté, l'agilité, & la force du corps, les richesses, & le reste du même genre ne sont point des choses ni communes ni mépriſables, mais qu'il faut comprendre que ce n'eſt ni des unes ni des autres que dépend principalement le bonheur ou le malheur de la vie: car que resteroit-il à faire à la vertu?

Pour concluſion, les choſes que Zénon appelle eſtimables, acceptables, & propres à la nature, les Péripatéticiens les appellent des biens, & ils appellent une vie heureuſe, celle qui joint à la vertu la plûpart ou les plus conſidérables de ces mêmes biens. Zénon n'appelle bien que ce qui mérite par lui-même d'être deſiré, & il dit qu'il n'y a de vie heureuſe que celle que la vertu rend telle. S'il n'eſt queſtion ici que des choſes, vous voyez, Caton, qu'il n'y a rien ſur quoi nous ayons à diſputer vous & moi: car nous penſons tous deux de même là-deſſus, aux paroles près; & c'eſt ce que Zénon, ou n'a pas vû, ou n'a pas voulu voir, en s'éblouïſſant lui-même par la pompe &

par la magnificence des termes. Que si, à les prendre dans leur véritable signification, il pensoit effectivement ce qu'ils veulent dire, quelle différence y auroit-il entre lui, & Pyrrhon, ou Ariston? Et s'il n'étoit pas de leur sentiment, pourquoi affecter d'autres expressions que les Péripatéticiens, avec lesquels il étoit d'accord sur les choses?

Mais vous, si les Platoniciens, & tous ceux de la même école vous parloient ainsi: Lorsque nous avons entendu parler de vous, Caton, & que nous avons oüi dire que vous étiez extrêmement adonné à la Philosophie, & que vous étiez en même temps un homme très-juste, un juge très-éclairé & très-équitable, & un témoin au dessus de tout reproche; nous avons été surpris de savoir que vous nous ayez préféré les Stoïciens, qui ne savent que ce que Zénon avoit appris de Polémon un des nôtres, touchant les vrais biens & les vrais maux, & qui d'abord attirent quelque admiration par les expressions dont ils se servent; mais qui n'excitent que de la risée quand on vient à expliquer ce que leurs termes veulent dire. Si vous approuvez les mêmes choses que nous, pourquoi ne vous ser-

vir pas des expreſſions qui leur ſont propres ; & ſi l'autorité a quelque pouvoir ſur vous, d'où vient qu'à nous tous, & à Platon lui-même, vous préférez je ne ſai quel homme obſcur, vous qui avez de quoi être le premier de la République, & qui auriez pû recevoir de nous d'excellentes inſtructions pour la bien adminiſtrer ? Car nous avons eu ſoin de donner des enſeignemens & des préceptes pour toutes ſortes de gouvernemens : nous en avons marqué les différens genres, les établiſſemens, les changemens, & les loix : nous ſommes entrez dans le détail des conſtitutions & des coûtumes des villes : & quant à l'éloquence, en laquelle nous avons oüi dire que vous excelliez, & qui eſt d'un ſi grand ornement aux grands perſonnages, quel avantage n'auriez-vous point pû tirer de tout ce que nous avons écrit là-deſſus ?

S'ils vous parloient donc de cette ſorte, que pourriez-vous leur répondre ? Je vous prierois, me dit-il, de faire pour moi la réponſe à ceux pour qui vous auriez fait la harangue, ou plûtôt je vous demanderois un peu de temps pour y ſonger : ſi ce n'eſt qu'à préſent j'aime beaucoup mieux vous

entendre, & remettre à une autre fois à leur répondre ; ce que je ferai, lorsque je vous répondrai à vous-même.

Mais, Caton, repris-je, si vous vouliez leur répondre juste, voici, je croi, ce que vous leur répondriez. Que vous n'avez garde de n'estimer pas des personnes de tant d'esprit, & d'un si grand poids : mais que vous avez remarqué que ce que les temps d'alors les avoient empêchez de bien connoître, les Stoïciens depuis l'avoient parfaitement démêlé ; qu'ils avoient parlé avec bien plus de subtilité & de précision ; & que leurs maximes étoient beaucoup plus graves & plus fermes ; que c'étoient eux qui avoient été les premiers à dire que la santé n'est pas à rechercher, mais qu'il est permis de la choisir, non pas véritablement comme un bien, mais comme étant digne de quelque sorte d'estime ; quoiqu'au fond ceux qui l'appellent un bien, n'en fissent pas davantage de cas. Que vous n'avez pû souffrir qu'eux étant encore dans la barbarie (comme ce que nous disons des anciens Romains) eussent que si un homme sage & vertueux étoit de plus en bonne santé ; qu'il eût une bonne réputation, & qu'il fût riche, il

méneroit une vie plus ſouhaitable & plus heureuſe que celui qui étant auſſi vertueux que lui, ſeroit accablé de toutes ſortes de maux, comme l'Alcméon (7) d'Ennius. Qu'en cela ils avoient parlé comme des gens encore peu éclairez, qui s'imaginoient que la vie du premier étoit plus deſirable, plus avantageuſe, & plus heureuſe; mais que les Stoïciens avoient penſé bien plus finement, en diſant qu'elle n'eſt que préférable en cas de choix, non pas qu'elle ſoit au fond plus heureuſe, mais parce qu'elle eſt plus convenable à la nature. Qu'ils avoient vû tout d'un coup que *tous ceux qui ne ſont pas ſages ſont tous également miſérables*, ce qui étoit échapé à la connoiſſance des Anciens, qui s'imaginoient que des gens

(7) *Alcméon étoit fils d'Amphiaraüs, qui ſachant qu'il devoit mourir au ſiege de Thebes, ſe cacha, pour n'y pas aller: mais ayant été découvert par Eriphile ſa femme, corrompuë, à ce qu'on dit, par le préſent d'un collier, il ne put ſe diſpenſer d'accompagner Polynice à cette expedition. Il fut ſi outré de la trahiſon de ſa femme, qu'il recommanda à ſon fils de l'en venger après ſa mort. Le fils trop obéïſſant, tua ſa mére: & ce que Ciceron rapporte ici eſt ce qu'Ennius fait dire à Alcméon dans la Tragédie ainſi intitulée, qu'Ennius avoit traduite d'Euripide.*

gens noircis de toutes sortes de crimes étoient dans une condition plus déplorable que ceux qui, menant d'ailleurs une vie irreprochable, n'auroient pas encore atteint une sagesse parfaite.

Sur cela, Caton, vous avez allégué les comparaisons, dont vos gens ont accoûtumé de se servir, & dans lesquelles rien ne quadre. Qui ignore, dites-vous, que de plusieurs gens qui sont dans l'eau, & qui veulent se sauver, ceux qui sont les plus proches du dessus de l'eau ne soient plus près de respirer que les autres? Comme cependant ils ne peuvent pas plus respirer que ceux qui sont au fond, & que cela ne leur sert de rien, de même il est inutile d'avoir fait quelque progrès dans la vertu; ceux qui n'y sont pas parvenus ne sont pas moins misérables que ceux qui en sont les plus éloignez. De plus, comme les petits chiens qui sont sur le point de voir, sont encore aussi aveugles que ceux qui ne font que de naître; ainsi Platon, lorsqu'il ne voyoit pas encore la sagesse, étoit aussi aveugle des yeux de l'esprit que Phalaris.

Ces sortes de comparaisons-là, Caton, dans lesquelles le mal dont vous voulez vous tirer, est toûjours le mê-

me, jusqu'à ce que vous en soyez entiérement dehors, elochent toutes. Car celui qui est dans l'eau ne peut respirer qu'il n'en soit dehors; & les petits chiens, avant que de commencer à voir, sont aussi aveugles que s'ils devoient l'être toûjours. Mais voici ce qui peut être comparé. Un homme a mal aux yeux, un autre a la fiévre; avec le temps ils se trouvent tous deux soulagez, l'un se porte chaque jour de mieux en mieux, l'autre voit plus clair de jour en jour. Il en est de même de ceux qui s'adonnent à la vertu; ils se corrigent de leurs vices, & ils se défont de leurs erreurs. A moins que vous ne prétendiez que Tibérius Gracchus le pére, qui ne songeoit qu'à bien affermir la République, ne fût pas plus vertueux que son fils, qui ne travailloit qu'à la ruiner. Car assurément le pére n'étoit pas encore parvenu à la parfaite sagesse, de qui l'auroit-il apprise? Où? Et quand? Mais il s'adonnoit aux bonnes choses; & il avoit fait beaucoup de progrès dans la vertu.

Comparons Drusus votre ayeul avec Caïus Gracchus qui étoit son contemporain. Toutes les plaies que celui-ci faisoit à la République, l'autre s'ap-

pliquoit à les guérir. Et vous savez qu'il n'y a rien qui rende les hommes si misérables que l'impiété & le crime. Je veux donc que tous ceux qui ne sont pas sages soient misérables, comme ils le sont en effet ; cependant celui qui n'est pas encore sage, & qui travaille au salut de la Patrie, ne peut pas être aussi misérable que celui qui cherche à la détruire. Il y a donc de la diminution dans le vice, à mesure qu'on fait du progrès dans la vertu. Vos gens cependant admettent bien du progrès dans la vertu ; de la diminution dans le vice, & dans la misére, non : mais l'argument dont ils se servent pour prouver leur opinion, est curieux.

Si une chose parfaite, disent-ils, peut recevoir augmentation, celle qui lui est opposée en peut recevoir aussi : or la vertu étant une chose parfaite, ne peut recevoir d'augmentation : donc le vice qui lui est opposé n'en peut pas non plus recevoir. Est-ce donc ainsi que par des propositions claires & évidentes on en éclaircit de douteuses ; ou que par des propositions douteuses on prend plaisir d'obscurcir & d'embroüiller celles qui sont évidentes ? Ce qui est clair & évident pour tout le monde, c'est

qu'il y a des vices plus grands les uns que les autres : ce qu'il y a de douteux, c'eſt qu'on ne puiſſe rien ajoûter à ce que vous appellez le ſouverain bien : ainſi, au lieu d'éclaircir ce qui eſt douteux par ce qui eſt évident, vous vous efforcez d'embarraſſer par des choſes douteuſes, celles qui ſont les plus évidentes.

Mais je vous embarraſſerai vous-même par une ſemblable maniére d'argumenter. Vous dites, que tous les vices ſont égaux, & qu'on n'y peut rien ajoûter, parce qu'on ne peut rien ajoûter au ſouverain bien, que vous établiſſez uniquement dans la vertu, qui leur eſt contraire : & moi je dis qu'il eſt évident que tous les vices ne ſont pas égaux ; & que par conſéquent il faut que vous changiez de ſouverain bien. Car lorſqu'une conſéquence eſt viſiblement fauſſe, il faut de toute néceſſité que la propoſition ſur laquelle elle eſt fondée, le ſoit auſſi.

Mais quelle eſt, à votre avis, la cauſe de tous les embarras où Zénon ſe jette ? L'oſtentation & la gloire d'établir un ſouverain bien. Car en établiſſant qu'il n'y en a point d'autre que ce qui eſt honnête, dès lors il faut abandonner

le soin de sa santé, celui de sa famille, celui de la République, & celui de toutes sortes d'affaires. Il faut enfin, comme Chrysippe l'a fort bien remarqué contre Ariston, renoncer à tous les devoirs de la vie, & renoncer même à ce qui est honnête, en quoi vous faites tout consister. C'est de cette source que sont venuës, comme dit (8) Attius, ces façons de parler ambiguës, qui embarrassent tout. Car où la sagesse pourroit-elle mettre le pied, si tous les devoirs de la vie sont retranchez: & peut-il y en avoir dès qu'il n'y a plus de choix à faire sur rien, & qu'il n'y a nulle différence entre une chose & une autre? Ce que disent vos Stoïciens là-dessus est même encore pire que ce que dit Ariston; au moins ce qu'il dit est simple, il y a plus d'art dans ce que disent vos gens.

Demandez-lui, si la privation de la douleur,

(8) *Attius étoit un Poëte comique qui écrivoit vers l'an de Rome 621. & Ciceron, dans son Oraison pour le Poëte Archias, marque que Decimus Brutus, surnommé le Callaïque, ayant vaincu ceux de Galice & les Lusitaniens, & des dépoüilles qu'il en avoit remportées, ayant fait bâtir des Temples, il en fit faire les inscriptions en vers par Attius.*

douleur, les richeſſes & la ſanté ſont des biens, il vous dira que non. Et ce qui eſt contraire à cela, eſt-ce un mal ? Nullement. Interrogez enſuite Zénon là-deſſus, il vous répondra de même. Demandez-leur enſuite à tous deux, comment il faudra ſe conduire dans la vie, ſi nous croyons qu'il n'importe pas que nous ſoyons malades ou en ſanté; que nous ſoyons accablez de douleur, ou que nous n'en ayons point; & que nous ayons ou non de quoi nous défendre du froid, & de la faim ? Vous vivrez admirablement bien, dira Ariſton, vous n'aurez qu'à faire tout ce qui vous viendra dans l'eſprit: par là vous ne vous inquieterez de rien, & vous n'aurez jamais rien à deſirer ni à craindre. Que dira Zénon ? Que ce ſont là des monſtres, & qu'on ne peut pas vivre de la ſorte : mais qu'entre ce qui eſt honnête & ce qui eſt honteux, il y a une ſi grande différence, qu'on ne peut pas ſe l'imaginer; qu'entre tout le reſte il n'y en a aucune. Ce n'eſt pas tout; écoutez le ſurplus, & empêchez-vous de rire, ſi vous pouvez. De tant de choſes pourtant entre leſquelles il n'y a aucune différence, il y en a quelques-unes à pouvoir choiſir, d'autres à de-

voir rejetter, & d'autres à négliger entiérement. Mais vous venez de dire qu'il n'y a aucune différence entre les unes ni les autres. Je vous le redis encore, mais cela s'entend par rapport au vice & à la vertu. Eſt-ce qu'il y avoit quelqu'un qui ne le ſçût pas?

Mais écoutons encore. La ſanté, les richeſſes, & la privation de la douleur, je ne les appelle pas des biens, je les appelle ſeulement des choſes préférables, ou à préférer: & l'indigence, la maladie, & la douleur, je ne les appelle pas non plus des maux; mais des choſes à rejetter. C'eſt pourquoi je ne dis pas que je recherche les unes, mais que je les choiſis; ni que je les deſire, mais que je les accepte. Je ne dis pas non plus que je fuis les autres qui leur ſont contraires, je dis ſeulement que je les écarte en quelque façon.

Que diſent Ariſtote, & tous les autres éléves de Platon? Qu'ils appellent biens tout ce qui eſt ſelon la nature, qu'ils appellent maux tout ce qui y eſt contraire. Vous voyez donc que votre Zénon parle comme Ariſton, quoiqu'il ne penſe pas comme lui; & qu'il penſe comme Ariſtote, & comme tous les Péripatéticiens, quoiqu'il parle tout autrement

qu'eux. Mais puiſque nos ſentimens ſont les mêmes, pourquoi ne parlons-nous pas le même langage ? Qu'il m'apprenne au moins en quoi je ſerai plus diſpoſé à mépriſer les richeſſes, en ne les mettant qu'au rang des choſes à préférer, qu'en les mettant au rang des biens ; & comment je ſerai plus ferme contre la douleur, en diſant que c'eſt une choſe fâcheuſe, difficile à ſupporter, & contraire à la nature, qu'en diſant que c'eſt un mal.

Piſon (9) notre ami diſoit plaiſamment, en parlant aux Stoïciens : Vous niez que les richeſſes ſoient un bien : vous dites que ce ne ſont que des *choſes préférables*, à quoi bon cela ? Les hommes

(9) *Le Piſon dont il eſt ici parlé eſt le même que Ciceron introduit dans le cinquiéme Livre, & auquel il fait expoſer l'opinion des Académiciens & des Péripatéticiens touchant les vrais biens & les vrais maux. Il étoit petit fils de M. Piſon, celui qui fut ſurnommé* Piſo frugi, *Piſon l'homme de bien. Il étoit mort dans le temps que Ciceron ſuppoſe avoir diſcouru avec Caton, ſur le ſentiment des Stoïciens ; c'eſt-à-dire long-temps après l'entretien qu'il ſuppoſe avoir eu à Athenes avec Piſon, & les autres Interlocuteurs. Et c'eſt cet entretien qui fait le livre cinquiéme* de Finibus, *& qui dans l'ordre des dates eſt le premier des trois entretiens qui compoſent tout l'Ouvrage.*

mes en deviennent-ils moins avares ? Que ſi nous voulons ne regarder que les mots, premiérement *préférable* eſt un plus grand mot que *bien*. Qu'eſt-ce que cela fait à la choſe, direz-vous ? Cela n'y fait rien, je le veux, mais c'eſt du moins un terme plus emphatique. Pour le mot de *bien*, je ne ſai pas trop d'où il a pris ſa dénomination ; mais *préférable*, qui marque préférence ſur d'autres choſes, me ſemble un terme bien fort. Il diſoit donc que Zénon, en mettant les richeſſes parmi les choſes à préférer, les traite plus avantageuſement que ne fait Ariſtote, en avoüant que c'eſt un bien, mais non pas un grand bien ; un bien qui ne mérite pas d'être fort recherché, & qui n'eſt qu'à mépriſer en comparaiſon de ce qui eſt juſte & honnête. Enfin, en parlant de toutes les nouvelles dénominations des Stoïciens, il diſoit que les noms que Zénon donne aux choſes qu'il dit n'être pas des biens, & les noms qu'il donne à celles qu'il dit n'être pas des maux, ſont plus agréables, & moins fâcheux que ceux que nous leur donnons. C'eſt ainſi que parloit Piſon, qui eſt un très-homme de bien, comme vous ſavez, & qui vous eſt fort attaché. Je n'ai

plus qu'un mot à ajoûter, & j'achéve : car il ſeroit trop long de répondre à tout ce que vous avez dit.

C'eſt de ce même jeu de paroles que vous viennent vos royaumes, vos commandemens, vos richeſſes, & tant de choſes enfin, que tout ce qu'il y a dans le monde appartient, ſelon vous, au Sage. De plus, il n'y a que lui de beau, de libre, & de citoyen, à ce que vous dites. Tous les autres hommes ſont fous ; & même vous les appellez des inſenſez. Voilà ce que vos gens appellent des paradoxes. Appellons-les, ſi vous voulez, des choſes admirables. Qu'ont-elles pourtant de ſi merveilleux quand on les regarde de près ? Je m'en vais voir avec vous ce que vous entendez par chaque mot, & nous n'aurons pas la moindre diſpute enſemble.

Vous dites que tous (10) les péchez ſont égaux. Je ne plaiſanterai pas maintenant là-deſſus, comme lorſque je plaidois contre vous pour Muréna, que vous

(10) *C'étoit un des principaux dogmes des Stoïciens, que l'égalité de tous les crimes, & de toutes les fautes, comme on le voit dans l'Oraiſon de Ciceron pour Murena. Nous avons une très-belle Satyre d'Horace contre les Stoïciens ſur ce ſujet.*

vous accusiez. Je parlois alors devant des ignorans, il falloit aussi donner quelque chose à la multitude. Apr ésent il faut parler d'une maniére plus précise. *Tous les péchez sa ntégaux.* Comment cela? C'est, dites-vous, qu'il n'y a rien de plus honnête que ce qui est honnête, ni rien de plus honteux que ce qui est honteux. Ce n'est pas là une chose sans contestation; mais continuez, & faites-nous voir par quels argumens vous démontrez que tous les péchez sont égaux.

Si dans un instrument de Musique, dit Zénon, toutes les cordes sont si mal montées qu'on n'en puisse tirer d'harmonie, toutes sont mal d'accord également. Il en est de même des péchez: comme tous sont opposez à la vertu, tous y sont également opposez, & partant ils sont tous égaux. C'est se joüer de l'ambiguité des paroles. Je veux que toutes les cordes d'un instrument soient mal d'accord, il ne s'ensuit pas que toutes soient également mal d'accord. Ainsi votre comparaison ne sert de rien. Car encore que toutes les avarices soient également des avarices, il ne s'ensuit pas pour cela que toutes soient égales entre elles. Mais voici

une autre de vos comparaisons.

Comme un Pilote qui fait périr un vaisseau, péche, dites-vous, également contre son art, soit que le vaisseau soit chargé de paille, soit que le vaisseau soit chargé d'or; de même celui qui maltraite son esclave sans sujet, péche tout autant que celui qui outrage son pére. A cela on répond, que quant à l'art de naviger, c'est la même chose, qu'un navire soit chargé d'or ou de paille; mais que tout le monde sait, & doit savoir combien il y a de disproportion entre un pére & un esclave; & qu'ainsi ce qui est indifférent entre l'or ou la paille, par rapport à l'art de gouverner un vaisseau, est très-dissemblable entre un pére & un esclave, par rapport aux devoirs de la vie.

Supposé pourtant que la négligence du Pilote ait fait périr le vaisseau, la faute est plus grande, si le vaisseau est chargé d'or, que s'il est chargé de paille, n'y ayant point d'art qui ne demande dans ceux qui le professent une certaine prudence, & une plus grande attention, suivant les choses dont il s'agit: de sorte que même, eu égard à la différence de la charge du vaisseau, la faute n'est pas égale.

Ils insistent pourtant, & ne se rebutent point. Comme toutes les fautes, disent-ils, viennent d'imbécillité & de légereté ; & que ces défauts-là sont égaux dans tous ceux qui ne sont pas sages, il faut nécessairement que toutes les fautes qu'ils commettent soient égales. Comme si on demeuroit d'accord avec eux que tous les vices sont égaux dans tous les fous, & que Lucius Tubulus ait été aussi imbécile & aussi frivole que Publius Scévola, qui le fit condamner ; ou comme s'il n'y avoit aucune différence à faire entre les choses dans lesquelles on manque ; & que les fautes ne soient pas plus ou moins grandes, suivant que les choses en quoi on péche sont plus ou moins considérables.

C'est pourquoi, car il est temps de finir, il me semble que vos Stoïciens ont principalement tort en ce qu'ils veulent qu'on leur accorde deux propositions toutes contraires. Car qu'y a-t-il de plus opposé que de soûtenir qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête, & de dire en même temps que le desir des choses convenables à la vie, a sa source dans la nature ? Ainsi, en voulant retenir les termes de la premiére proposi-

tion, ils tombent dans l'inconvénient d'Ariſton. Dès qu'ils le veulent éviter, ils ſoûtiennent en effet les mêmes choſes qu'Ariſtote ; mais attachez à leurs termes, ils n'en veulent pas démordre; & pour ne ſe les pas laiſſer arracher de la bouche, ils en deviennent plus hériſſez, plus auſtéres, & plus farouches dans leurs diſcours & dans leurs mœurs. Auſſi Panétius ne pouvant s'accommoder de leurs manières ſauvages, ni approuver la dureté de leurs ſentimens, ni la ſéchereſſe de leurs diſcours épineux, étoit bien plus modéré qu'eux dans ſes opinions, & bien plus clair & plus intelligible dans tout ce qu'il diſoit: nous voyons même par ſes écrits, qu'il avoit toûjours dans la bouche Platon, Ariſtote, Xénocrate, Théophraſte, & Dicéarque, auſquels je croi que vous devriez vous attacher.

Mais parce qu'il ſe fait tard, & qu'il faut que je retourne chez moi, en voilà aſſez pour à préſent. Une autre fois, & le plus ſouvent que nous pourrons, nous nous entretiendrons là-deſſus. Pour moi, très-volontiers, dit Caton; car que pourrions-nous faire de mieux? Mais je vous demande une choſe, c'eſt que je puiſſe vous réfuter à mon tour,

Souvenez-vous cependant que j'approuve tout de nos Stoïciens, horſmis les termes dont ils ſe ſervent : mais que de vos gens je n'en approuve quoi que ce ſoit. C'eſt une pierre, lui dis-je, que vous me jettez dans mon chemin ; mais nous nous reverrons : & là-deſſus nous nous ſéparâmes.

Fin du quatriéme Livre.

ENTRETIENS DE CICERON SUR LES VRAIS BIENS ET SUR LES VRAIS MAUX.

LIVRE CINQUIE'ME.

COMME j'étois à Athénes, & qu'un jour, selon ma coûtume, j'avois entendu Antiochus dans le Gymnase (1) de Ptolémée avec Marc Pison, & mon frére

(1) *Gymnase en Grec se dit également des lieux destinez pour les exercices publics de la jeunesse, & de ceux où les Philosophes enseignoient : & comme nous n'avons pas de mot François qui y réponde, j'ai conservé le mot Grec. Le lieu dont parle ici Ciceron ne servoit qu'au dernier usage qu'on*

re Quintus, & avec Titus Pomponius, & Lucius Cicéron mon cousin germain, que j'aimois comme s'il eût été mon frére; nous fîmes dessein de nous aller promener ensemble l'après-midi (2) à l'Académie, parce que dans ce temps-là il ne s'y trouvoit d'ordinaire presque personne. Nous nous rendîmes donc tous chez Pison au temps marqué; & de

vient de marquer: & on l'appelloit du nom de Ptolemée, parce que c'étoit un Ptolemée Roi d'Egypte qui l'avoit fait bâtir.

(2) *L'Académie étoit un lieu hors d'Athenes, planté de plusieurs rangées d'arbres. On prétend que Platon y étoit né; & c'est là qu'il avoit accoûtumé d'enseigner sa doctrine, qui prenant sa dénomination du lieu où il l'enseignoit, fut appellée l'Académie. Ceux qui la suivoient furent aussi appellez Académiciens; & comme avec le temps elle fit diverses branches, on appella l'ancienne Académie celle qui s'en tenoit aux dogmes de Platon & de Socrate. Dans la suite Arcésilas qui s'en écarta le premier, en prétendant qu'on n'avoit aucune science certaine de rien, fut auteur de la nouvelle Académie, qui fut depuis appellée la Moyenne, lorsque Carnéade, par les tempéramens qu'il apporta à l'opinion d'Arcésilas, se fut rendu auteur de la nouvelle, dont Cicéron ne s'éloignoit pas. Toutes les trois avoient presque les mêmes principes & les mêmes dogmes sur la plûpart des choses: & du temps de Cicéron, Antiochus, dont il est ici parlé, prétendoit les réunir toutes à la premiére, dont les Péripatéticiens étoient aussi.*

de là, en nous entretenant de diverſes choſes, nous fimes les ſix ſtades qui ſont depuis la porte Dypiſe juſques à l'Académie. Quand nous fûmes arrivez dans un ſi beau lieu, & qui n'eſt pas célébre ſans cauſe, nous y trouvâmes toute la ſolitude que nous voulions ; & alors Piſon : Eſt-ce une choſe, dit-il, qui ſoit fondée dans la nature, ou qui vienne ſeulement de l'erreur de notre imagination, que quand nous voyons les lieux où nous avons appris que de grands hommes ont fréquenté, nous nous ſentons plus touchez, comme il m'arrive maintenant, que quand nous entendons parler d'eux, ou que nous liſons quelques-uns de leurs écrits ? Car à l'heure qu'il eſt je me repréſente Platon qui s'entretenoit autrefois ici ; & ſes petits jardins qui étoient proches d'ici m'en rafraîchiſſent tellement la mémoire, qu'ils me le remettent preſque devant les yeux. Ici Speuſippe (3) ſe promenoit;

(3) *Speuſippe étoit Athénien, & fils d'une ſœur de Platon, qui le laiſſa en mourant l'heritier de ſa Philoſophie, dont il fut le Chef huit ans durant; après quoi il mourut, les uns diſent de vieilleſſe & de chagrin; les autres, d'une maladie pédiculaire. On a fait ailleurs des remarques ſur Xénocrate & ſur Polémon.*

promenoit ; ici Xénocrate ; & ici Polémon son disciple, qui avoit accoûtumé de se tenir à l'endroit que nous voyons. Je ne voi même jamais la Cour du Sénat, je dis la Cour (4) Hostilie, non pas la Cour nouvelle, qui me paroît beaucoup plus petite depuis qu'elle est devenuë plus grande, que je ne songe à Scipion, à Caton, à Lélius, & surtout à mon ayeul. Enfin les lieux ont si bien la vertu de nous faire ressouvenir de tout, que ce n'est pas sans raison que c'est sur les lieux qu'on a fondé l'art de la mémoire. Vous avez raison, Pison, dit mon frére Quintus : moi-même en venant ici, & voyant le lieu où Sophocle (5) demeuroit, je me suis senti émû, & j'ai crû en quelque sorte le voir ; car vous savez combien je l'admire,

(4) *La Cour Hostilie étoit un lieu qu'Hostilius Roi des Romains avoit fait bâtir pour y assembler le Senat, & où dans le temps de la Republique jusques à la mort de Scipion l'Africain il s'assembla. Dans la suite on en fit bâtir un autre beaucoup plus ample & plus magnifique, qu'on appella la nouvelle Cour.*

(5) *Ce lieu, qui étoit proche d'Athenes, s'appelloit* Colone : *& Sophocle y composa sa seconde Tragedie d'Oedipe, qu'il appella l'*Oedipe de Colone, *parce que ce fut là qu'Oedipe mourut.*

mire, & à quel point il me plaît. L'image même d'Oedipe qu'il représente venant ici, & demandant dans des vers si affectueux, quels sont les lieux où il est, m'a touché, quoique ce ne soit qu'une chose vaine. Et moi, dit Pomponius, à qui vous faites la guerre d'être adonné à Epicure, dont nous venons de passer les jardins, & qui m'y trouve souvent (6) avec Phédre, que vous savez que j'aime, j'ai presque senti la même chose: mais, averti par l'ancien proverbe, je me suis ressouvenu des vivans. Quand je voudrois pourtant oublier Epicure, comment le pourroit-je, lui dont quelques-uns de nos amis ont la figure, non-seulement dans leurs tableaux, mais aussi dans leurs vases à boire & dans leurs bagues? Notre ami Pomponius, dis-je alors, veut s'égayer, & ici il en est en droit. Il est établi de telle sorte à Athénes, qu'il y est presque regardé comme Athénien; & qu'un jour peut-être il en aura le surnom d'Atticus. Mais je suis de votre avis, Pison, les lieux où les grands personnages

(6) *Ce Phédre étoit un Philosophe Epicurien, ami intime de Pomponius: & Ciceron en parle plus d'une fois dans le premier Livre.*

ges ont été nous font d'ordinaire penſer plus vivement & plus attentivement à eux que toute autre choſe. Vous ſavez que j'allai une fois à (7) Métaponte avec vous, & que je ne me retirai point chez mon hôte qu'auparavant je n'euſſe vû le lieu où Pythagore avoit paſſé ſa vie, & le ſiége où il avoit coûtume de s'aſſeoir. Tout préſentement même, quoique par tout ici il y ait beaucoup de choſes qui faſſent reſſouvenir des grands hommes qui y ont été, je me ſuis ſenti touché en voyant cette chaire où Carnéade enſeignoit. Il me ſemble que je le voi : car j'en ai l'image préſente à l'eſprit, & il me ſemble même que ſa chaire, demeurée, pour ainſi dire, veuve d'un ſi grand homme, regrette à toute heure de ne le plus entendre. Alors, Piſon, puiſque tout le monde, dit-il, a remarqué ici quelque choſe, je voudrois bien ſavoir ce que le jeune Lucius a remarqué plus volontiers dans le lieu où Démoſthène, &

(7) *Métaponte ville bâtie autrefois par les Pyliens dans le Golfe de Tarente, après la guerre de Troye. Elle fut enſuite ruinée par les Samnites; & dans la place où elle avoit été bâtie, il n'y a plus maintenant qu'une vieille tour qu'on appelle* Torre di Mare.

& Eſchine avoient accoûtumé de haranguer l'un contre l'autre : car chacun a ſes goûts. Lui en rougiſſant, ne m'interrogez pas là-deſſus, dit-il ; moi qui ai même été au bord de la mer, où on dit que Démoſthéne avoit accoûtumé de déclamer au bruit des flots, afin de s'habituer à vaincre par ſa voix le bruit du frémiſſement du peuple aſſemblé. Je viens même de me détourner un peu ſur la droite pour voir le tombeau de Péricles. Mais dans cette ville-ci on a une infinité de remarques ſemblables à faire ; & on y marche par tout ſur quelque veſtige conſidérable de l'Hiſtoire ancienne. Ces ſortes de remarques, lui dit Piſon, quand on les fait dans la vûë d'imiter un jour les grands perſonnages, ſont d'un excellent eſprit ; & quand on ne les fait que pour mieux retenir l'Hiſtoire ancienne, c'eſt l'amuſement d'un homme curieux. Nous vous exhortons donc tous, & je voi que vous vous y portez déjà de vous même, à marcher ſur les pas des grands hommes, dont vous prenez plaiſir à reconnoître les veſtiges. Vous voyez, dis-je alors à Piſon, qu'il s'y porte de lui-même ; mais je vous ſuis obligé de la maniére dont vous l'y exhortez. Il

faut donc, reprit-il avec sa douceur ordinaire, que nous tâchions tous de contribuer à l'avancement d'un jeune homme si bien né ; & il faut aussi qu'il tourne ses études à la Philosophie, tant pour vous imiter, vous qu'il aime, que pour être plus en état de réüssir dans l'éloquence. Mais vous, Lucius, continua-t-il, est-il besoin de vous y exhorter, ou n'y êtes vous pas déjà porté de vous-même ? Au moins il me semble que vous êtes fort soigneux d'aller entendre Antiochus. J'y vais volontiers, répondit-il, avec une honnête timidité : mais vous venez d'entendre parler de Carnéade, je me suis entraîné de ce côté-là ; ensuite Antiochus me rappelle ; & hors de là je ne sai où aller. Quoiqu'en présence de cet homme-ci, dit Pison en me montrant, ce ne soit pas une chose aisée, je ne laisserai pas d'entreprendre de vous faire revenir de la nouvelle Académie à l'ancienne, dans laquelle, comme disoit Antiochus, on comprend non-seulement ceux qu'on appelle proprement Académiciens, Speusippe, Xénocrate, Polémon, Crantor, & quelques-autres ; mais aussi les anciens Péripatéticiens, à la tête desquels est Aristote, que l'on pourroit

peut-être, si vous exceptez Platon, appeller à bon droit le Prince des Philosophes. Attachez-vous à ces gens-là; c'est de leurs écrits, c'est de leurs préceptes, qu'on peut tirer tout ce qu'il y a de plus considérable dans la Philosophie, dans l'Histoire, & dans l'Eloquence. Ils ont traité de tant de matiéres, que sans leur secours on ne peut guére parler comme il faut d'aucune chose. Ils ont formé les Orateurs, ils ont formé les Généraux d'armée, & les Chefs des Républiques; & pour venir à de moindres choses, c'est d'eux, comme de l'école & du magasin de tous les arts, que les Mathématiciens, les Poëtes, les Musiciens, & enfin les Médecins sont sortis. Vous savez, dis-je, Pison, que je pense comme vous là-dessus; & c'est très-à-propos que vous venez d'en parler: car Lucius a une extrême envie de savoir quel est le sentiment de l'ancienne Académie, & de tous les Péripatéticiens sur le souverain bien; & personne ne peut mieux l'en instruire que vous, qui avez eu plusieurs années auprès de vous Straséas de Naples, & qui depuis plusieurs mois que vous êtes à Athénes, vous entretenez souvent là-dessus avec Antiochus,

Fort bien, dit-il en riant : c'eſt donc pour cela que vous m'avez amené ici? Je veux bien pourtant, ſi je le puis, dire à ce jeune homme-ci tout ce que j'en ſai ; le lieu & la ſolitude nous le permettent. Mais je n'aurois jamais pû croire, quand quelque Dieu me l'auroit dit, que je dûſſe un jour diſcourir en Philoſophe dans l'Academie : & cependant je crains fort qu'en voulant le contenter, je ne vous ennuie. Au moins, lui dis-je, ce n'eſt pas de moi, qui vous en ai prié, que vous avez à le craindre ; & Quintus & Pomponius ayant témoigné la même choſe, Piſon commença à parler. Je vous prie, Brutus, de voir s'il a bien rendu toute l'opinion d'Antiochus, dont il me ſemble que vous approuvez fort la doctrine, vous qui avez ſi ſouvent entendu ſon frére Ariſte. Voici donc ce que dit Piſon.

Je viens de toucher ſuffiſamment en peu de mots de quelle beauté eſt la doctrine des Péripatéticiens, laquelle ils diviſent en trois parties, comme font preſque toutes les autres ſectes de Philoſophes. La premiére regarde la maniére de diſcourir ; la ſeconde, la forme de vivre ; & dans la troiſiéme, ils

ſe ſont tellement appliquez à la recherche de la nature, qu'à parler poëtiquement, il n'y a rien, ni dans le ciel, ni dans la mer, ni dans la terre, dont ils n'aient écrit. De plus, après avoir parlé du commencement des choſes, & de tout l'univers, en telle ſorte que non-ſeulement ils ont donné des raiſons très-probables de tout ce qu'ils ont dit, mais que même ils en ont donné des démonſtrations mathématiques; ils nous ont encore facilité par leurs recherches la connoiſſance des choſes les plus cachées. Ariſtote a parlé de la naiſſance de tous les animaux, du temps qu'ils vivent, & de leur figure. Théophraſte a écrit de toutes ſortes de plantes, & preſque de tout ce que la terre produit; il en a examiné les cauſes & les effets; & par là il a auſſi rendu la recherche des choſes les plus ſecrettes beaucoup plus facile. Les Péripatéticiens nous ont donné pareillement d'excellens préceptes, non-ſeulement pour une juſte Dialectique, mais encore pour l'art oratoire, & pour la grande éloquence: & Ariſtote leur chef nous a enſeigné à parler ſur chaque choſe pour & contre, non pas comme Arcéſilas, qui diſputoit contre quelque propoſition que ce

fût, mais en faiſant voir tout ce qui ſe peut dire de part & d'autre ſur toute ſorte de matiére. Quant à la forme de vivre, ils en ont donné des régles, non-ſeulement par rapport à la vie privée, mais auſſi par rapport à l'adminiſtration des Républiques. Les mœurs, les coûtumes, les inſtitutions, tant de la plûpart des villes Grecques, que de la plûpart des villes barbares, ont été écrites par Ariſtote. Théophraſte nous en a fait connoître auſſi les loix; & l'un & l'autre ayant marqué quel devoit être le Chef d'une République, & quelle pouvoit être la meilleure forme de République, Théophraſte s'eſt attaché de plus à montrer le caractére & les inclinations des hommes ſur chaque choſe; & comment il falloit prendre ſon temps pour les gouverner, ſelon la différence des occaſions. Le genre de vie qui leur a plû davantage a été une vie tranquille, adonnée à la connoiſſance des choſes; & dautant qu'ils ont crû qu'une pareille maniére de vivre approchoit le plus de la vie des Dieux, ils ont crû que c'étoit celle qui étoit la plus digne d'un homme ſage: & tout ce qu'ils ont dit là-deſſus eſt grand & noble. Sur le ſouverain bien ils ont compoſé deux ſortes

de livres ; l'un, écrit simplement, & à la portée du peuple ; l'autre, plus poli & plus châtié, comme ils le marquent dans leurs commentaires ; & quoique là-dessus il semble qu'ils ne disent pas toûjours la même chose, il n'y a cependant aucune différence essentielle entre eux pour le fond des choses. Mais comme ils cherchent quelle peut être la félicité de la vie ; & que ce que la Philosophie doit le plus examiner, est de savoir si cette félicité dépend du Sage, ou si elle peut être ébranlée, ou même entiérement renversée par des évenemens contraires, on peut dire qu'en cela ils ne paroissent pas être toûjours bien d'accord ensemble ; & c'est à quoi le livre de Théophraste *de la félicité de la vie*, a donné lieu. Car il y donne beaucoup de pouvoir à la fortune ; & s'il étoit vrai qu'elle en eût tant, il seroit impossible que la sagesse rendît la vie heureuse. C'est une opinion qui me paroît plus molle & plus foible que la force & la gravité de la vertu ne le comporte ; & par conséquent je croi que sur la Morale il faut s'en tenir à Aristote & à Nicomaque son fils. Je sai bien que les livres que nous avons sur cette matiére, & qui sont excellemment

écrits, ſont attribuez à Ariſtote: mais je ne voi pas pourquoi le fils n'auroit pas pû reſſembler au pére. Quoiqu'il en ſoit, nous pouvons avec Ariſtote, recevoir auſſi Théophraſte en pluſieurs choſes, pourvû que ſur la vertu nous ayons des ſentimens plus fermes & plus robuſtes que lui; mais contentons-nous de l'un & de l'autre.

Ceux qui ſont venus après eux, ſont, à mon avis, à préférer à tous les Philoſophes des autres ſectes; mais ils ont tellement dégénéré de leurs maîtres, qu'ils ſemblent n'en avoir rien retenu, & n'être nez, pour ainſi dire, que d'eux-mêmes. Premiérement, Straton (8) diſciple de Théophraſte, s'eſt adonné principalement à la Phyſique; & quoi qu'il y ait réüſſi, il a peut-être trop cherché à dire des choſes nouvelles; & du reſte, il a peu écrit ſur

(8) *Diogene Laërce dit que Straton étoit de Lampſaque, & fils d'Arcéſilas; mais ce ne peut pas être de celui qui fut Chef de la moyenne Academie. Car après la mort de Theophraſte il tint ſon école. Il fut appellé le Phyſicien, parce qu'il s'adonna principalement à l'étude de la Phyſique. Quoique pourtant Diogene rapporte de lui quantité de titres de livres ſur la Morale. Il fut Precepteur de Ptolemée Philadelphe.*

ſur les mœurs. Lycon (9) ſon diſciple eſt fleuri & abondant en paroles, mais il dit peu de choſes. Le diſciple de celui-ci, Ariſton, eſt agréable & élégant dans ce qu'il dit : mais il n'a pas toute la gravité requiſe dans un grand Philoſophe : & quoi qu'il ait écrit de beaucoup de choſes, & très-poliment, cependant ſa maniére d'écrire eſt telle qu'elle ne lui a acquis nulle autorité. Je paſſe ſous ſilence beaucoup d'autres Péripatéticiens ; & parmi eux un homme ſavant & aimable, Hiéronyme, que je ne ſai pourtant pourquoi je l'appelle Péripatéticien, lui qui met le ſouverain bien dans la privation de la douleur ; puiſque c'eſt être d'un ſentiment différent ſur toute la Philoſophie, que de l'être ſur le ſouverain bien. Critolaüs a voulu imiter les anciens, & il en approche du côté de la gravité ; quoique ſa façon d'écrire ſoit un peu trop redondante : mais il ſe tient aux ſentimens d'Hiéronyme ſon maître. Diodore, diſciple de Critolaüs, joint, pour le

(9) *Selon Diogene Laërce, Lycon étoit de la Troade. Il ſucceda à Straton, & ayant tenu l'Ecole des Péripatéticiens après lui l'eſpace de quarante ans, il mourut de la goute à ſoixante & quatorze.*

le ſouverain bien, la privation de la douleur, à ce qui eſt honnête ; de ſorte qu'il eſt ſeul de ſon parti ; & qu'étant d'un autre ſentiment que les Péripatéticiens ſur le ſouverain bien, on ne peut pas dire qu'il ſoit Péripatéticien. Et pour Antiochus, que nous venons d'entendre, il me ſemble qu'il s'attache fort là-deſſus à l'opinion des Anciens, qu'il montre avoir été celle d'Ariſtote & de Polémon.

Le jeune Lucius a donc raiſon de vouloir principalement s'inſtruire de ce que c'eſt que le ſouverain bien ; car cela étant établi, tout le reſte l'eſt. Dans toutes les autres choſes, l'oubli ou l'ignorance ne peut préjudicier qu'à proportion du mérite de chaque choſe : mais ignorer ce que c'eſt que le ſouverain bien, c'eſt ignorer tout ce qui regarde la conduite de la vie ; & dès qu'on ſe trompe là-deſſus, il eſt impoſſible de ſavoir en quel port on doit ſe réfugier. Mais lorſque par la connoiſſance des choſes on eſt parvenu à ſavoir quels ſont véritablement les plus grands biens & les plus grands maux, on peut s'aſſurer d'avoir trouvé le chemin qu'on doit tenir toute ſa vie, & on eſt ferme dans tout ce qui en regarde les de-

voirs. Il y a donc quelque chose à quoi tout se rapporte, & qui peut faire que les hommes qui tendent tous à être heureux, puissent le devenir. Et comme on n'est pas bien d'accord de ce que c'est, il faut avoir recours à la division de Carnéade, de laquelle Antiochus avoit accoûtumé de se servir volontiers. Carnéade donc après avoir soigneusement recherché, non-seulement combien il y avoit d'opinions différentes sur le souverain bien, mais combien même il pouvoit y en avoir, disoit qu'il n'y avoit aucun art qui se renfermât en lui-même; & que tout art avoit un objet hors de soi. C'est une chose qui n'a pas besoin d'exemple pour être éclaircie. Car il est clair que l'art & l'objet de l'art sont deux choses; & la prudence étant l'art de vivre, de même que la Médecine est l'art de guérir, & le pilotage l'art de bien gouverner un vaisseau, il faut nécessairement que la prudence ait un objet hors d'elle. Or presque tout le monde est d'accord qu'il faut que l'objet que la prudence se propose, & auquel elle veut parvenir, soit convenable à la nature, & tel qu'il puisse de lui-même exciter en nous ce que les Grecs appellent ὁρμὴ, & que

nous appellons desir ou appétition. Mais les Philosophes ne sont pas d'accord entre eux de ce que c'est préciſément qui nous excite de la sorte, & que la nature nous fait desirer d'abord: & voilà ce qui fait toute leur dispute, quand ils cherchent quel est le souverain bien. Car lorsqu'en parlant des vrais biens & des vrais maux, on veut savoir ce qu'il y a de principal dans les uns & dans les autres, il faut venir à la source des premiers mouvemens & des premiéres impressions de la nature; & quand on l'a trouvée, c'est là-dessus que doit rouler tout ce qu'on peut avoir à dire touchant le plus grand des biens & le plus grand des maux. Les uns disent que les premiers mouvemens de la nature en nous sont le desir de la volupté, & l'aversion de la douleur. Les autres disent que ses premiers mouvemens nous portent à desirer d'être sans douleur, & à craindre la douleur: & les autres commencent par ce qu'ils appellent les premiéres convenances de la nature. Pour le regard du corps, comme la conservation de tous les membres, la santé, l'intégrité des sens, la privation de la douleur, les forces, la beauté, & tout le reste du même

genre. A quoi reſſemblent pour le regard de l'ame les premiéres impreſſions que la nature a miſes en nous comme des étincelles & des ſemences de vertu.

Comme de ces trois principes, il faut qu'il y en ait quelqu'un par lequel la nature s'eſt premiérement portée à deſirer & à rejetter ; & qu'il ne peut y en avoir aucun autre ; il faut néceſſairement que ce ſoit à l'un des trois que ſe rapporte tout ce que nous avons à faire ou à éviter dans la vie ; & que par conſéquent, la prudence, que nous avons dit être l'art de vivre, s'exerce ſur quelqu'un des trois, pour en faire le fondement de toute ſa conduite. Après quoi, quand elle aura bien établi quel eſt véritablement en nous la premiére impreſſion de la nature, elle connoîtra quelle régle de juſtice & d'honnêteté peut convenir tellement avec l'un de ces trois principes, qu'il puiſſe être juſte & honnête de faire toutes choſes, ſoit dans la vûë de la volupté ; quand on n'en recevroit nulle volupté, ſoit pour être exempt de douleur, quand même on n'y parviendroit pas ; ſoit enfin pour la conſervation & l'acquiſition des choſes qui ſont ſelon la nature. De ſorte qu'autant qu'il y a de différentes opinions

opinions ſur les principes naturels, autant il y en a ſur ce qui regarde les vrais biens & les vrais maux.

Il y a eu encore d'autres Philoſophes, qui ſur le fondement des mêmes principes, rapportent toutes choſes, ou à la volupté, ou à la privation de la douleur, ou à la conſervation des premiers dons de la nature; de ſorte qu'il y a ſix opinions ſur le ſouverain bien. Les chefs des trois derniéres, ſont; pour la volupté, Ariſtippe; pour la privation de la douleur, Hiéronyme; & quant à l'opinion qui fait conſiſter le ſouverain bien dans la joüiſſance des premiers dons de la nature, Carnéade, quoiqu'il n'en ſoit pas l'auteur, en a été le défenſeur, mais ſeulement pour le plaiſir de s'exercer. Des trois autres, il n'y en a eu qu'une qui ait été ſoûtenuë, mais elle l'a été avec ardeur. Car de faire toutes choſes pour la volupté, quand même on n'en recevroit nulle volupté; & de vouloir que cette vûë-là ſeule ſoit deſirable & honnête par elle-même, & que ce puiſſe être le ſeul ſouverain bien; c'eſt ce que perſonne ne peut dire. Perſonne ne tient auſſi que la privation de la douleur doive par elle-même être miſe au rang des choſes deſirables &

honnêtes, non pas même quand on parviendroit à s'exempter de douleur. Mais que de tout faire pour parvenir à ce qui est selon la nature, quand bien on n'y parviendroit pas, ce soit une chose honnête, qui mérite par elle-même d'être recherchée, & le seul souverain bien, c'est ce que tous les Stoïciens prétendent.

Ainsi il y a six opinions différentes sur ce qu'il peut y avoir d'extrême & de principal dans les biens & dans les maux : deux qui ne sont soûtenuës de personne ; & quatre qui ont chacune leurs protecteurs. Quant à celles qui joignent diverses choses ensemble pour le souverain bien, il n'y en a que trois ; & si on veut examiner bien la nature, on trouvera qu'il ne peut pas y en avoir davantage. Car on ne peut ajoûter à ce qui est honnête que trois choses, ou la volupté, comme Calliphon & Clitomaque ont fait ; ou la privation de la douleur, comme Diodore ; ou les premiers dons de la nature, comme les Anciens, c'est-à-dire, comme les Académiciens & les Péripatéticiens. Mais parce qu'on ne peut pas parler de tout à la fois, il suffira pour le présent de retenir, qu'il faut exclure du souverain bien la volup-

té ; puiſque nous ſommes nez pour quelque choſe de plus grand, comme nous verrons bien-tôt ; & en exclure pareillement la privation de la douleur, dont on peut dire à peu près la même choſe. Or comme l'opinion qui met le ſouverain bien dans la volupté, & celle qui le met uniquement dans ce qui eſt honnête, ont été ſuffiſamment examinées ; l'une, dans la diſpute (10) avec Torquatus ; l'autre, dans la diſpute avec Caton ; & qu'il n'y a rien au de-là de la diviſion de Carnéade, en quoi que ce ſoit qu'on établiſſe le ſouverain bien ; dès qu'on le ſépare de ce qui eſt honnête, on bannit tous les devoirs de la vie, les vertus & l'amitié. Quant à ce qui eſt de joindre ou la volupté, ou la privation de la douleur avec ce qui eſt honnête, c'eſt deshonorer, pour ainſi dire, l'honnêteté même. Car rapporter tout ce qu'on fait, à des choſes qui faſſent dire, ou à celui qui ſe trouve ſans

(10) *Ciceron oublie en cet endroit que c'eſt Piſon qu'il fait parler, lequel à Athenes ne doit pas ſavoir ce qui s'eſt dit, ni entre Ciceron & Torquatus auprès de Cumes, ni entre Ciceron & Caton à Tuſculum ; & qui doit encore moins fonder là-deſſus l'inſtruction qu'il donne à Lucius Ciceron, qui ne pouvoit en avoir aucune connoiſſance.*

ſans douleur, ou à celui qui s'adonne à ce qu'il y a de plus frivole dans la nature, qu'il eſt dans le ſouverain bien, c'eſt non-ſeulement obſcurcir tout l'éclat de l'honnêteté, c'eſt la ſoüiller.

Reſtent maintenant les Stoïciens, qui ayant tout pris des Péripatéticiens & des Académiciens, ont crû les mêmes choſes ſous des noms différens. Il ſeroit peut-être à propos de refuter en particulier chacune des opinions que j'ai marquées : mais faiſons ce que nous faiſons ; & reſervons le reſte pour une autre fois. Quant à la ſécurité de Démocrite, qui n'eſt autre que cette tranquillité d'ame, que les Grecs appellent εὐθυμία, elle doit être retranchée de la diſpute préſente ; parce que cette tranquillité eſt elle-même la vie heureuſe ; & que nous ne cherchons pas quelle eſt la vie heureuſe, mais ce qui la fait. Pour ce qui eſt des opinions de Pyrrhon, d'Ariſton, & d'Hérille, rejettées depuis ſi long-temps, comme elles ne peuvent pas entrer dans le cercle où nous ſommes renfermez, il eſt impoſſible de les recevoir : car toute la queſtion qui regarde les vrais biens & les vrais maux, étant fondée ſur ce que nous avons dit être propre & convena-

ble à la nature, & ſur ce qu'elle nous fait déſirer d'abord, Pyrrhon & Ariſton, qui prétendent qu'excepté ce qu'il peut y avoir d'honnête ou de honteux en chaque choſe, on n'a aucun ſujet de devoir préférer l'une à l'autre; & qu'à cela près, il n'y a point de différence à faire en quoi que ce ſoit; renverſent par là toute la nature. Hérille auſſi en prétendant qu'il n'y a nul véritable bien que la ſcience, confond & détruit abſolument tous les liens de la ſociété, & tous les devoirs de la vie. Comme donc il ne peut y avoir d'autres opinions ſur le ſouverain bien que celles que nous avons dites, il faut néceſſairement que toutes les autres étant rejettées, celle des Anciens, que je propoſe, ſoit la véritable.

Pour les imiter donc, & pour prendre les choſes du même commencement que les Stoïciens, je dis que tout animal, dès qu'il eſt né, tend à ſa conſervation; parce que le premier déſir qui lui ſoit donné par la nature, eſt de ſe conſerver & de ſe maintenir dans le meilleur état où, ſelon ſa nature, il puiſſe être. Ce ſentiment, ou ce mouvement, quel qu'il ſoit, n'eſt d'abord en lui qu'obſcur & confus; car il ne

ſait encore ni ce qu'il eſt, ni ce qu'il peut, ni ce qu'eſt ſa propre nature. Quand il eſt un peu plus avancé, & qu'il commence à entrevoir ce qui a quelque rapport avec lui, il vient alors à faire de nouveaux progrès peu à peu; à ſe connoître lui-même, & à connoître pourquoi le premier deſir que nous diſions lui a été donné ; de ſorte que ce premier deſir ſe développant en lui, il commence alors & à deſirer ce qu'il ſent être propre à ſa nature, & à rejetter ce qui y eſt contraire. Ainſi ce que tout animal deſire eſt renfermé dans ce qui eſt convenable à ſa nature ; & par conſéquent ſon principal objet, ſon bien ſouverain doit être de vivre ſelon la nature, dans l'état de la plus grande perfection où il puiſſe être conformément à ſa nature. Or comme chaque animal a ſa nature qui lui eſt propre, il faut néceſſairement que chaque animal tende à la perfection de ſa propre nature, quoique rien n'empêche qu'en cela il n'y ait quelque choſe de commun entre les hommes, & le reſte des animaux ; puiſque la nature eſt commune entre eux. Mais ce qui doit faire en eux le but & le principal objet de la nature, eſt diſtinct & partagé entre

toutes les différentes espèces d'animaux, suivant ce que la nature particuliére de chacune les porte à desirer. C'est pourquoi, quand nous disons que le principal objet de tous les animaux est de vivre selon la nature, cela ne doit pas s'entendre comme si nous disions, qu'ils n'ont tous que le même objet principal. Mais comme lorsqu'on dit que ce que tous les arts ont de commun, c'est de s'exercer en quelque science, cela n'empêche pas que chaque art n'ait une science qui lui soit propre; aussi quand on dit que l'objet commun & général de tous les animaux, est de vivre selon la nature, cela ne fait pas que la même nature, qui est en cela commune à tous, ne soit d'ailleurs différente entre toutes les différentes espèces. Le but principal que nous attribuons ainsi à toutes sortes d'animaux, n'est pas même tellement renfermé dans les animaux, qu'il ne soit général à tout ce que la nature produit, augmente, & conserve; puisque nous voyons que toutes les plantes font en quelque sorte d'elles-mêmes tout ce qu'il faut pour vivre, pour croître, & pour parvenir, chacune dans leur genre, au meilleur état où elles puissent être. De sorte que je ne fais point

difficulté de comprendre tout ſous une même propoſition, & de dire que toute la nature tend à ſa conſervation ; que ce qu'elle ſe propoſe comme ſa fin principale, c'eſt de ſe maintenir dans l'état le plus convenable à ſon genre ; qu'ainſi le but de toutes les choſes auſquelles elle a donné quelque ſorte de vie, eſt ſemblable en toutes, quoi qu'il ne ſoit pas le même ; & que par conſéquent le ſouverain bien de l'homme doit être de vivre ſelon la nature, c'eſt-à-dire ſelon la nature de l'homme parfaite, & à laquelle rien ne manque. Voilà ce que nous avons maintenant à bien éclaircir ; & ſi j'entre peut-être trop dans le détail, vous me le pardonnerez ; car il faut que je m'accommode à l'âge de Lucius, qui peut-être entend parler de tout ceci pour la premiére fois. Vous avez raiſon, lui dis-je, quoique tout ce que vous avez dit juſqu'ici puiſſe fort bien convenir à des auditeurs de quelque âge que ce ſoit.

Après avoir ainſi expoſé, reprit Piſon, à quoi ſe réduiſent les choſes qui ſont à deſirer, il faut maintenant faire voir d'où vient qu'elles s'y réduiſent ; &, pour le prouver, retournons à ce que nous avons poſé d'abord pour prin-

cipe, que tout animal s'aime lui-même. Quoique cela ne puisse recevoir de doute ; puisque c'est un sentiment attaché à la nature de chacun ; de sorte que si quelqu'un vouloit parler contre, on ne l'écouteroit pas ; cependant, pour ne manquer à rien, je croi qu'il est à propos de montrer sur quelles raisons cette proposition est fondée. Il y auroit de la contradiction à concevoir qu'il y eût quelque animal qui pût se haïr. Car lorsque son desir se porteroit vers quelque chose de préjudiciable, parce qu'il se haïroit, comme ce seroit pour lui qu'il s'y porteroit, il faudroit qu'il se haït & qu'il s'aimât en même temps, ce qui est impossible. Il faudroit aussi que celui qui seroit ennemi de lui-même, regardât comme mauvaises les choses bonnes ; & comme bonnes, les mauvaises ; qu'il eût soin de fuir celles qui sont desirables, & qu'il desirât celles qui sont à fuir : ce qui feroit un entier renversement de toute la vie. Car encore qu'il se trouve des gens qui se pendent, & qui se procurent la mort ; & quoique Ménédéme, dans Térence, s'imagine qu'en se rendant malheureux, il fera que son fils le sera moins, il ne faut pas croire pour cela que ces gens-

là se haïssent : mais c'est que les uns se laissent aller à la douleur ; les autres, à une folle cupidité ; & les autres, à la colére ; & que lors même qu'ils se jettent de propos délibéré dans quelque malheur extrême, ils ne laissent pas de prétendre qu'ils font ce qui leur convient : de sorte qu'ils ne hésitent point à dire :

C'est ainsi que je vis, vivez à votre mode.

Comme s'ils s'étoient déclaré la guerre, & qu'ils eussent déterminé de passer les jours & les nuits à s'affliger, à se tourmenter. En cet état cependant ils ne se plaignent pas de ne rien faire de ce qu'ils veulent ; c'est une plainte qui ne leur peut convenir. Ainsi toutes les fois qu'on dit que quelqu'un se traite durement lui-même, & qu'il est son propre ennemi ; enfin qu'il hait la vie ; il faut toûjours supposer que l'amour qu'il a pour lui en est la cause, & qu'il ne peut y en avoir aucun autre. Il ne suffit pas même de supposer que personne ne se hait, il faut croire aussi que personne ne peut penser qu'il ne lui importe pas d'être dans un bon, ou dans un mauvais état : car s'il étoit possible qu'on eût pour soi le même esprit d'indifférence

qu'on a pour certaines choſes dont on ne ſe ſoucie pas, tout deſir alors ſeroit éteint & ſupprimé dans l'homme. Il y a même de l'abſurdité à dire qu'on puiſſe aimer quelqu'un par rapport à autre choſe qu'à ſoi-même. Auſſi de quelques expreſſions dont on ſe ſerve dans l'amitié, dans les offices ordinaires de la vie, & dans les éloges de la vertu; ceux qui nous entendent ſavent bien ce que cela veut dire; & quant à nous, il ne nous eſt pas même poſſible de comprendre que nous puiſſions aimer quelque choſe que pour nous. Car, par exemple, ce n'eſt point pour l'amour de la volupté qu'on s'aime; c'eſt pour l'amour de ſoi-même qu'on aime la volupté. Enfin comment pourroit-on douter que chacun ne ſe ſoit cher, & extrêmement cher à lui-même; puiſqu'il n'y a perſonne qui, à l'approche de la mort,

Ne pâliſſe de crainte, & n'ait le ſang glacé?

Il eſt vrai qu'il eſt mal d'avoir trop d'horreur de la diſſolution de la nature, comme d'avoir trop d'averſion pour la douleur. Mais tout le monde étant preſque de même là-deſſus, c'eſt une preuve que la crainte de la mort eſt naturel-

le. Et même la frayeur excessive qu'en ont quelques gens, sert à marquer que puisqu'elle est si grande en eux, il faut du moins qu'il y en ait quelque légére semence dans la nature. Je ne parle point ici de ce que quelques-uns craignent la mort, parce qu'ils s'imaginent qu'ils seront alors privez des commoditez de la vie, ou parce qu'ils appréhendent de mourir avec douleur, ou parce qu'ils se font d'autres appréhensions de ce qui peut arriver après la mort. Les enfans même, à qui rien de tout cela ne passe par l'esprit, ont peur de la mort, lorsqu'en badinant on les menace de les jetter de haut en bas; & les bêtes, dit Pacuvius,

Les bêtes qui n'ont rien pour penser, pour prévoir,

la terreur de la mort les fait frémir. Y a-t-il même quelqu'un qui puisse croire que le Sage, quoique déterminé à mourir, ne soit pas touché de se séparer des siens, & d'abandonner la lumiére? La force de la nature là-dessus se reconnoît encore, en ce qu'il y a des gens qui étant réduits à la mendicité, ne laissent pas de vouloir vivre; & en ce que des hommes cassez de vieillesse ont horreur des approches de la mort; &

qu'au milieu des souffrances ils prolongent leur vie autant qu'ils peuvent, comme Philoctete ; dont Accius dit que pour prolonger la sienne au milieu de ses cruelles douleurs, & pouvant à peine se soûtenir,

D'un infaillible trait, & plus prompt qu'un éclair,
Il perçoit les oiseaux dans le vague de l'air,
Et se couvroit le corps du tissu de leurs plumes.

Ce que je viens de dire des hommes & des autres animaux, arrive presque de même dans les arbres & dans les plantes, soit que ce soit une propriété imprimée par quelque cause supérieure & divine, comme de très-savans personnages l'ont crû ; soit que ce ne soit qu'une pure affaire du hazard. Quoiqu'il en soit, comme la nature prend soin de conserver tous les animaux, par le moyen des sens qu'elle leur a donnez, & par la conformation de leurs membres, elle conserve aussi par le moyen des racines & de l'écorce tout ce que la terre produit : & là-dessus, encore que je sois de l'opinion de ceux qui croient que tout cela est gouverné par la nature, sans quoi rien ne pourroit

subsister, je laisse pourtant à chacun la liberté d'en croire ce qu'il voudra; pourvû qu'on se souvienne, que toutes les fois que je dis la nature de l'homme, j'entends toûjours l'homme même, n'y ayant aucune différence à faire entre l'un & l'autre; & chacun pouvant plûtôt se séparer de lui-même, que de perdre le desir des choses qui servent à sa conservation. C'est donc à bon droit que les plus grands Philosophes ont puisé dans la nature le commencement du souverain bien, & qu'ils ont crû que le desir des choses convenables à la nature, étoit *inné*, pour ainsi dire, dans tout ce qui participe de l'impression naturelle par laquelle on aime sa propre conservation, & son propre être.

Mais parce que nous avons assez fait voir que tout homme est naturellement cher à lui-même, il faut maintenant examiner quelle est la nature de l'homme. Il est constant que l'homme est composé d'ame, & de corps; que l'ame est ce qu'il y a de principal en lui, & que le corps ne fait que le second personnage. Il est constant aussi que le corps de l'homme est formé de telle sorte, qu'il excelle sur tous les autres;

& que l'ame, outre qu'elle préſide à la fonction des ſens, eſt doüée d'une intelligence à laquelle toute la nature de l'homme doit obéïr, & dans laquelle il y a une force & une propriété merveilleuſe, pour le raiſonnement, pour la connoiſſance & la ſcience des choſes, & pour toutes les vertus : mais comme le corps de l'homme, quoiqu'infiniment inférieur à l'eſprit, eſt beaucoup plus aiſé à connoître, commençons par ce qui regarde le corps. On voit aſſez combien toute la conformation en eſt entenduë ; & combien toutes les parties en ſont convenablement diſpoſées par la nature. Mais ce n'eſt pas aſſez que cela ſoit : la nature qui les a données, veut qu'elles ſoient conſervées ſaines & entiéres, avec le libre uſage des mouvemens qui leur ſont propres, en ſorte qu'aucune ne manque, & qu'il n'y en ait aucune qui ſoit percluſe ni diſloquée. Car il y a des maniéres de ſe mouvoir & de ſe tenir tellement conformes à la nature, que lorſqu'il ſe trouveroit des défauts conſidérables dans le mouvement & dans l'action, comme ſi on marchoit ſur les mains, ou qu'on allât à reculons, il ſembleroit que ce ſeroit en quelque façon ſe fuïr

soi-même, dépoüiller l'homme de l'homme, & avoir la nature en haine. C'eſt pourquoi certaines contenances & certaines poſtures indécentes quand on eſt aſſis, & certaines démarches nonchalantes & affectées, telles que celles des gens effrontez, ou des perſonnes effeminées ſont contre la nature, qui ſemble par là être toute changée à l'égard du corps, quoique ce ſoit un vice qui ne vienne que de l'eſprit; au lieu que tout ce qu'on voit de réglé & de bienſéant dans la contenance, dans la poſture, dans le mouvement, & dans la démarche, ſemble être conforme à la nature.

Pour ce qui eſt de l'eſprit, il ne ſuffit pas non plus qu'il ſoit; il faut qu'il ſoit tel que toutes les parties en ſoient ſaines, & qu'il ne lui manque aucune vertu. Et comme les ſens ont chacun leur propriété, & que leur perfection eſt de n'avoir rien qui les empêche de ſe bien acquiter des fonctions qui les regardent; auſſi la partie principale de l'eſprit qu'on appelle intelligence, a pluſieurs vertus qui ſont diviſées en deux genres; l'un, de celles qui nous ſont données par la nature en naiſſant, & qu'on appelle involontaires; l'autre,

de celles qui ayant leur principe dans notre volonté, ſont appellées proprement vertus, & qui ſont ce qu'il y a de plus excellent dans l'eſprit. Sous le premier genre on met la facilité de concevoir, & la mémoire, leſquelles on comprend d'ordinaire ſous le nom d'eſprit, de même que d'ordinaire on appelle gens d'eſprit ceux qui ont reçû ces avantages-là de la nature. L'autre genre comprend les grandes & véritables vertus, que nous appellons volontaires, comme la prudence, la tempérance, la force, la juſtice, & les autres de même nature. Et voilà ſuccinctement ce que j'avois à dire du corps & de l'ame, en quoi conſiſte tout ce qui appartient à la nature de l'homme.

Puiſqu'il eſt donc indubitable que nous nous aimons nous-mêmes, & que nous voulons que tout ce qui eſt de nous ſoit accompli, il eſt impoſſible que tout ce qui regarde notre ame & notre corps ne nous ſoit cher par lui-même, & ne ſoit d'une extrême conſidération pour la félicité de la vie. Car celui qui veut ſe conſerver, doit néceſſairement vouloir auſſi conſerver toutes les parties dont il eſt compoſé; & il faut qu'il aime plus ardemment

celles qui ſont en lui les plus parfaites, & les plus eſtimables dans leur genre. Et comme une vie accompagnée de tous les avantages de l'ame & du corps, eſt celle qu'on ſouhaite, il eſt infaillible que c'eſt en cela que conſiſte le ſouverain bien : puiſque le ſouverain bien doit être tel, que hors de là il n'y ait plus rien à ſouhaiter. Ainſi l'homme étant naturellement cher à lui-même, on ne peut pas douter que toutes les parties de ſon ame & de ſon corps ; & toutes les choſes qui en concernent les fonctions, ne lui ſoient pareillement chéres par elles-mêmes ; & que d'elles-mêmes elles ne ſoient deſirables. Cela établi, il eſt aiſé de concevoir que ce qu'il y a de plus excellent en nous, eſt ce qui doit le plus attirer notre attention ; en ſorte que l'avantage de la plus noble partie de nous-mêmes, ſoit ce que nous devions rechercher avec plus d'ardeur. Par là nous préférerons les avantages de l'ame à ceux du corps ; & les vertus de l'ame non-volontaires le céderont aux vertus volontaires, qui ſont proprement les véritables vertus, & qui l'emportent de beaucoup ſur les autres, comme étant l'ouvrage de la raiſon, qui eſt ce qu'il

y a de plus noble & de plus divin dans l'homme.

De toutes les bêtes que la nature engendre & conſerve, & qui ſont ſans ame, ou peu s'en faut, le ſouverain bien ne conſiſte que dans le corps ; de ſorte qu'en parlant du pourceau, on n'a pas mal dit, que la nature (11) lui avoit donné une ſorte d'ame au lieu de ſel, pour l'empêcher de pourrir. Il y a pourtant des bêtes qui ont en elles quelque choſe qui reſſemble à la vertu, comme les lyons, les chiens, & les chevaux, dans leſquels nous ne voyons pas ſeulement des mouvemens corporels pareils à ceux des pourceaux, mais nous voyons même en quelque façon des productions de l'ame. A l'égard de l'homme, ce qu'il y a de principal en lui c'eſt l'ame ; ce qu'il y a de principal dans l'ame, c'eſt la raiſon ; & c'eſt de la raiſon que vient la vertu, qu'on définit l'accompliſſement & la perfection de la raiſon ; ce qui a beſoin d'une explication plus étenduë. Il y a auſſi dans toutes les choſes que la terre produit, une eſpèce d'éducation & de perfection, qui ne différe pas beaucoup de

(11) *Ce mot eſt de Chryſippe le Stoïcien.*

de ce qui eſt dans les bêtes : & c'eſt dans ce ſens-là qu'en parlant d'un plan de vignes, nous diſons qu'il ſe porte bien, ou qu'il ſe meurt ; & qu'on dit, en parlant d'un arbre nouvellement planté, qu'il eſt dans ſa force ; & de celui qui eſt planté depuis très-long-temps, qu'il eſt ſur le retour. De ſorte qu'il n'eſt pas étrange, qu'on attribuë aux arbres & aux plantes, ainſi qu'à tous les animaux, certaines choſes comme conformes à leur nature, & d'autres comme contraires ; & que, pour les élever & les faire croître, il y ait un art particulier, qui eſt celui de l'Agriculture, par lequel on a ſoin de les tailler, de les former, de les redreſſer, & de les faire parvenir juſqu'où leur nature peut aller. La vigne même, ſi elle pouvoit parler, diroit qu'elle a beſoin d'être cultivée & conſervée. Et en effet, puiſque c'eſt là-deſſus que je ſuis tombé, tout ce qui ſert principalement à la conſerver, ne lui vient-il pas de dehors ? En elle-même, elle n'a guére rien qui pût la faire parvenir à ſa perfection, ſi on n'avoit ſoin de la cultiver. Que s'il pouvoit lui ſurvenir quelque ſenſation, quelque deſir ; & qu'elle pût avoir quelque mouvement intérieur

qui lui fût propre, que croyez-vous qu'elle fît? Vous imaginez-vous qu'elle se contenteroit de se cultiver elle-même, comme le vigneron la cultivoit auparavant, ou plûtôt n'auroit-elle pas soin de conserver aussi dans leur perfection les sens qui lui seroient survenus? Ainsi, à l'attention de conserver ce qu'elle auroit toûjours eu, elle ajoûteroit celle de conserver pareillement ce qu'elle auroit acquis de nouveau; & il ne lui suffiroit pas d'avoir le même objet que le vigneron avoit pour elle; elle voudroit de plus pouvoir vivre conformément à la nature qui lui seroit survenuë. Ainsi l'objet qu'elle se proposeroit pour son bien, seroit en quelque chose semblable à celui qu'avoit le vigneron, mais il ne seroit pas le même; parce que ce ne seroit plus le bien d'une plante, mais celui d'un animal qu'elle desireroit. Que si à la vie animale qui lui seroit survenuë, l'ame humaine venoit à y être ajoûtée, ne faudroit-il pas qu'elle continuât à prendre soin de tout ce qu'elle avoit en premier lieu; qu'elle cultivât encore plus soigneusement tout ce qu'elle auroit acquis depuis; que ce qu'il y a de plus excellent dans l'ame hu-

maine qui lui ſeroit ſurvenuë, lui devînt plus cher que tout le reſte; & que l'intelligence & la raiſon étant ce qu'il y a de plus parfait, elle mît ſon ſouverain bien dans ce qui feroit le comble de la perfection? C'eſt ainſi que de tout ce qui eſt le plus à deſirer dans la nature, à prendre les choſes dès leur ſource, on s'éleve par degrez au deſir du ſouverain bien, qui eſt dans ſon comble par l'intégrité du corps, & par la parfaite raiſon de l'ame.

L'ordre & le progrès de la nature étant donc tel que je viens de dire; ſi chacun pouvoit ſe connoître dès qu'il eſt né, & remarquer en lui-même la dignité de ſa nature en général, & celle de chacune de ſes parties, il découvriroit auſſi-tôt ce que nous cherchons maintenant; je veux dire, ce qu'il y a de plus accompli & de plus excellent à ſe propoſer, & il ne pourroit jamais s'y tromper. Mais la nature, dans notre enfance, eſt tellement enveloppée qu'alors on ne la ſauroit bien démêler; ce n'eſt que peu à peu, avec le temps, & quelquefois même fort tard, que nous commençons à ouvrir les yeux ſur nous-mêmes, & à nous connoître, parce que le premier ſen-

timent que la nature imprime en nous eſt obſcur, & que le premier deſir qu'elle nous donne ne va qu'à nous conſerver tels que nous naiſſons. Dans la ſuite, quand nous venons à nous appercevoir de ce que nous ſommes, & de la différence qu'il y a entre nous & le reſte des animaux, nous nous attachons aux choſes pour leſquelles nous ſommes nez: & il en eſt à peu près de même des bêtes. D'abord elles ne bougent de l'endroit où elles naiſſent, & puis chacune ſe meut différemment, ſelon l'inſtinct particulier de ſa nature. Les ſerpens rampent, les canards nagent, les merles volent, les bœufs ſe ſervent de leurs cornes, les guêpes de leur aiguillon; enfin chaque bête ſuit l'inſtinct auquel elle ſe ſent naturellement portée.

La même choſe arrive dans les enfans. D'abord ils ſont comme s'ils n'avoient point d'ame. Quand ils commencent à avoir un peu de force, ils commencent auſſi à faire quelque uſage de leur ame & de leurs ſens: ils tâchent de ſe tenir debout, ils ſe ſervent de leurs mains, & connoiſſent les perſonnes qui les élévent. Après ils ſe plaiſent avec les enfans de même âge

qu'eux ; ils s'aſſemblent volontiers avec eux ; ils ſont ravis d'entendre des contes, & de donner à leurs compagnons ce qu'ils ont de trop. Ils prennent curieuſement garde à tout ce qu'on fait au logis ; ils commencent à inventer, & à apprendre ; ils veulent ſavoir les noms de ceux qu'ils voient. Si dans les petits démêlez qu'ils ont avec les autres enfans, ils ſont victorieux, ils ne ſe ſentent pas de joie ; s'ils ſont vaincus, ils ſont triſtes & abbatus ; & ce n'eſt point ſans fondement que tout cela arrive de la ſorte. Car la nature de l'homme eſt telle, qu'il ſemble être né ſuſceptible de toute ſorte de vertu ; & c'eſt ce qui fait que les enfans, ſans aucun enſeignement que celui de la nature, ſe ſentent excitez par les reſſemblances des vertus dont ils ont en eux les ſemences. Ce ſont là comme les premiers élémens de la nature, leſquels venant à s'augmenter, rendent l'ouvrage de la vertu accompli. Car les hommes étant nez de telle ſorte, qu'ils ont en eux certains principes d'amitié, de libéralité, & de reconnoiſſance, qui les fait agir, & qu'en eux l'ame qui eſt capable de ſcience, de prudence & de force, eſt en même temps

temps éloignée de tout ce qui y eſt contraire; ce n'eſt pas ſans ſujet, comme j'ai déjà dit, que nous voyons dans les enfans des étincelles de vertu, qui doivent enſuite allumer en eux la lumiére de Philoſophie, afin que la raiſon venant à la ſuivre comme une divinité, puiſſe parvenir à ce qu'il y a de plus parfait dans la nature. Or, dans la foibleſſe de l'âge, & dans l'imbecillité de l'ame, ce n'eſt qu'à travers un nuage qu'on peut entrevoir la force de la nature; mais quand l'ame vient à ſe fortifier dans la ſuite, elle commence à connoître alors ſon excellence, qui ſe fait ſentir d'elle-même; & connoît en même temps qu'elle peut la porter encore plus loin. Il faut donc entrer dans la connoiſſance de la nature, & tâcher d'approfondir ce qu'elle demande: autrement, ce ſeroit un précepte inutile, que celui de nous connoître nous-mêmes, qui a paru ſi fort au deſſus de l'eſprit humain, qu'il a été attribué à un Dieu. Apollon nous ordonne donc de nous connoître nous-mêmes; & cette connoiſſance conſiſte uniquement à bien connoître la nature de notre ame & de notre corps, afin que nous puiſſions ſuivre un genre de

vie, qui nous rende heureux par rapport à l'un & à l'autre. Or comme le premier desir de la nature en nous, a été d'abord la conservation de ce qu'elle nous a donné, il est certain que quand nous sommes parvenus à satisfaire ce premier desir, la nature alors s'arrête là: & que c'est là le souverain bien, dont la totalité est à rechercher par elle-même, comme nous avons fait voir que chaque partie en est aussi par elle-même à rechercher. Que si dans l'énumeration que j'ai faite des commoditez du corps, quelqu'un s'imagine que j'aie oublié à parler de la volupté; c'est une question à remettre à une autre fois. Quant à présent il n'importe guére de savoir si la volupté doit être mise ou non, au nombre des premiéres choses que j'ai dit être selon la nature: car si la volupté, comme je le croi, ne met point le comble aux biens de la nature, j'ai eu raison de n'en point parler: & si elle y ajoûte quelque chose, comme quelques-uns veulent, cela ne peut rien changer à ce que j'ai dit du souverain bien, parce qu'en ajoûtant la volupté aux premiers mouvemens de la nature, ce sera seulement y avoir ajoûté de plus un bien du

corps, qui ne donne aucune atteinte à la définition du souverain bien, telle que je l'ai exposée.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici n'a porté que sur les premiéres impressions de la nature en nous. Je me propose maintenant de prouver que ce n'est pas seulement parce que nous nous aimons nous-mêmes, que nous nous portons à la conservation de toutes les parties de notre ame & de notre corps; mais parce que dans chacune de ces parties il y a une force & une vertu qui nous y pousse. Et, pour commencer par ce qui regarde le corps, quand les hommes ont quelque vice dans leur conformation; qu'ils sont, ou estropiez, ou privez de quelque membre, remarquez-vous avec quel soin ils tâchent de le cacher; combien ils se donnent de peine pour faire, ou qu'il n'y paroisse point, ou qu'il y paroisse le moins qu'il se peut; & à combien même de douleurs ils s'exposent pour y apporter quelque remede? En sorte que quand l'usage d'un de leurs membres, ou estropié, ou contrefait, devroit en devenir moins libre, ils ne laissent pas, autant qu'ils peuvent, de vouloir lui faire reprendre la forme & sa situation naturelle. Car,

comme tous les hommes, par un sentiment naturel, & seulement pour eux-mêmes, veulent se conserver dans toute l'intégrité de leur nature, il faut nécessairement que le desir de la conservation des parties de leur composition soit de même espèce que le desir de la conservation de leur tout. Ne semble-t-il pas même que la nature ait quelque attention particuliére à ce qui regarde la contenance & le mouvement du corps, de quelle façon on marche, comment on se tient assis, comment on porte sa tête, & quelle mine on fait? En tout cela n'y a-t-il rien qu'on regarde quelquefois comme indigne d'un honnête homme; & ne trouvons-nous pas haïssables ceux qui par leurs postures, & leurs contenances semblent en quelque sorte mépriser la loi & la régle de la nature? Or, comme toutes ces choses-là partent du corps; & que la difformité du corps & la mutilation des membres sont d'elles-mêmes à craindre & à éviter, pourquoi la beauté, pourquoi la convenance, & la dignité de toute la figure du corps, ne seront-elles pas d'elles-mêmes à rechercher? Et si nous croyons que dans le port & dans les mouvemens du corps il faut

éviter tout ce qui peut être honteux, pourquoi ne croirons-nous pas que par la même raiſon, il faut rechercher ce qu'il peut y avoir de plus convenable & de plus décent ? pourquoi ne rechercherons-nous pas auſſi la ſanté, la force du corps, & la privation de la douleur, non-ſeulement pour l'utilité, mais pour elles-mêmes ? Car puiſque la nature veut être accomplie dans toutes ſes parties, il faut par conſéquent qu'elle recherche dans le corps, & par le corps même, la conformation & l'état qui convient le plus à la nature, laquelle eſt toute troublée, dès que le corps eſt malade, ou qu'il ſouffre.

Mais venons maintenant aux parties de l'ame, dont l'examen eſt plus noble, & qui nous donne d'autant plus d'indices de la nature, qu'elles ſont fort au deſſus de celles du corps. Nous naiſſons tous avec une ſi forte paſſion d'apprendre & de ſavoir, qu'on ne peut douter que la nature ne nous y porte d'elle-même, ſans nous y inviter par aucune utilité. Ne voyons-nous pas quelquefois qu'on ne peut pas même par le châtiment empêcher les enfans d'être curieux ? ne voyons-nous pas comme ils reviennent à la charge quand on les

a rebutez ; comme ils sont ravis d'apprendre quelque chose, qu'ils petillent d'aller raconter aux autres ; & comme ils sont attachez aux jeux, aux pompes, & aux spectacles, jusques à en souffrir la faim & la soif. Quant aux personnes qui s'adonnent aux belles lettres & aux sciences, ne s'y plaisent-ils pas quelquefois de telle sorte, qu'ils en négligent leur santé, & leurs affaires ? Ne les voyons-nous pas souffrir toutes sortes d'incommoditez pour étudier ; & croire que tout cela est suffisamment récompensé par le plaisir qu'ils trouvent à apprendre ? Il me semble même qu'Homére a feint quelque charme de cette nature dans le chant des Syrénes : car il ne paroît pas que ce fût par la douceur de leurs voix, ni par la nouveauté ou par la variété de leurs chants qu'elles eussent accoûtumé d'attirer les passans à leur écueil, mais que c'étoit par les promesses qu'elles leur faisoient de leur apprendre quantité de choses. Au moins c'est par là qu'elles invitent Ulysse, dans Homére ; & voici de quelle sorte il les fait parler en cet (12) endroit, que

(12) *La traduction de ce passage de l'Odyssée est de Ciceron : & il oublie encore ici que ce n'est pas lui qui parle, mais Pison.*

que j'ai traduit de même que quelques autres.

Venez vers nous, Ulysse, exemple de sagesse;
Venez vers nous, la gloire & l'honneur de la Gréce;
Venez prêter l'oreille à nos savans concerts:
Nul jamais avant vous n'a sillonné ces mers,
Que de notre savante & divine harmonie,
Il n'ait voulu goûter la douceur infinie;
Et qu'instruit & charmé par nos doctes chansons,
Il n'en ait remporté d'admirables leçons.
Nous chantons les combats & les malheurs de Troie.
Que le Ciel, par les Grecs, mit aux flammes en proie.
Et tout ce qui se fait sous la voûte des Cieux,
Nos chants le font connoître aux mortels curieux.

Homére vit bien qu'il n'y auroit eu nulle apparence dans sa fable, s'il eût feint qu'un si grand homme qu'Ulysse eût pû se laisser attirer par la seule beauté du chant. Elles lui promettent la science, qu'il n'étoit pas étonnant qu'un

homme amoureux de la ſageſſe préférât à ſa patrie : & véritablement c'eſt le propre des gens curieux de vouloir toûjours être inſtruits de toutes ſortes de choſes ; mais il n'appartient qu'aux grands perſonnages d'être enflammez du deſir des connoiſſances les plus ſublimes. Quelle ardeur & quelle attention à l'étude n'étoit point celle d'Archiméde, qui étoit ſi appliqué à tracer des figures géométriques ſur la pouſſiére, dans le temps même de la priſe de Syracuſe, qu'il ne s'en apperçût pas alors ? Ne ſavons-nous pas qu'Ariſtoxéne s'épuiſa l'eſprit à force d'étudier la Muſique ? Quel attachement Ariſtophane n'avoit-il point pour l'étude, lui qui paſſa toute ſa vie dans celle des lettres ? Quel n'étoit point celui de Pythagore ; & quel n'étoit point encore celui de Platon & de Démocrite, auſquels le deſir d'apprendre fit faire de ſi grands voyages & ſi pénibles ? Ceux qui ne conçoivent pas qu'on puiſſe ſe donner tant de peines pour le ſeul plaiſir d'apprendre, n'ont jamais aimé à connoître rien de grand, ni d'élevé. Pour ceux qui rapportant tout à la volupté, diſent qu'on ne s'attache à l'étude de la ſcience, qu'à cauſe de la vo-

lupté que l'eſprit y trouve, ils ne prennent pas garde que ce qui fait préciſément que cette étude eſt deſirable par elle-même, c'eſt qu'on s'y porte ſans aucune vûë d'utilité, & qu'on trouve ſon contentement dans la ſcience, quelque incommodité même qu'on en reçoive. Mais que ſert-il de s'étendre davantage ſur une choſe ſi claire, & ſi connuë de tout le monde? Demandons-nous à nous-mêmes à quel point nous ſommes touchez, quand nous obſervons le mouvement des étoiles, & quand nous nous mettons à contempler les choſes céleſtes, & à pénétrer dans ce qu'il y a de plus obſcur dans les connoiſſances naturelles? Quel plaiſir ne prenons-nous point auſſi quelquefois à lire & à relire des livres d'hiſtoire d'un bout à l'autre, & avec une ardeur toûjours égale? Il eſt vrai qu'il n'y a pas moins d'utilité que d'agrément dans la lecture de l'Hiſtoire: mais ne liſons-nous pas auſſi avec plaiſir de pures fables, dont nous ne pouvons tirer nulle utilité? Et quand nous liſons la vie des grands hommes, ne nous plaiſons-nous pas à ſavoir leurs noms, leurs parens, & leur patrie, qui ne nous importe en rien? Les gens même qui ſont dans

une fortune si basse, qu'elle ne leur permet pas de pouvoir jamais parvenir à rien ; enfin les artisans & les ouvriers ne prennent-ils pas plaisir à lire l'Histoire ; & sur-tout ne voyons-nous pas que des gens assez de vieillesse, & qui ne peuvent plus espérer de rien faire, aiment à lire, & à entendre lire tout ce qui s'est fait autrefois ? C'est pourquoi il faut absolument que dans les choses mêmes qu'on apprend, il y ait un attrait qui nous invite à les apprendre. Aussi les anciens Philosophes voulant donner une idée de la vie des gens sages dans les isles bienheureuses, ont feint, que délivrez de tous soins, & sans se mettre en peine ni de nourriture, ni de vêtement, ils ne faisoient autre chose que d'employer tout le temps à la recherche de la connoissance de la nature. Mais cette application à la recherche de la vérité, n'est pas seulement d'un très-grand plaisir pour la félicité de la vie, elle est aussi d'un très-grand soulagement dans les malheurs. Et plusieurs grands hommes, les uns tombez entre les mains de leurs ennemis, les autres entre celles des Tyrans, les autres étant en prison, & les autres en exil, n'ont trouvé d'adoucisse-

ment à leurs peines que dans l'étude.

Un des plus grands hommes de cette ville, Démétrius (13) Phaléréus, ayant été banni injuſtement de ſa patrie, ſe retira à Alexandrie, auprès du Roi Ptolémée; & comme il avoit été diſciple de Théophraſte, & qu'il excelloit dans la Philoſophie, à laquelle je vous exhorte, Lucius; il écrivit des choſes très-ſages dans le malheur de ſon exil, non pas pour ſon uſage particulier, puiſqu'il n'en pouvoit faire aucun; mais parce que le plaiſir de ſe cultiver l'eſprit étoit pour lui une eſpèce de nourriture. Je me ſouviens d'avoir oüi dire ſouvent à Cnéus Auſidius, homme très-ſavant, qui avoit été Préteur, & qui étoit devenu aveugle, que rien ne lui faiſoit plus de peine dans la perte de ſa vûë, que de ne pouvoir plus lire. Que du reſte, ſi le ſommeil n'eût été abſolument néceſſaire pour le repos du corps, & pour donner quelque relâ-

ch

(13) *Démétrius Phaléréüs gouverna Athénes dix ans durant: y fit pluſieurs beaux reglemens; & y fut honoré de trois cens ſoixante ſtatuës de bronze. Mais ayant été enſuite chaſſé par la brigue de ſes ennemis, il ſe retira à Alexandrie ſous Ptolémée Soter; ſous le fils duquel il mourut de la piqueure d'un aſpic.*

che à nos peines, il l'eût crû contraire à la nature. Car il assoupit les sens, il nous prive de toute sorte d'action; & il seroit à souhaiter que la nature pût se réparer autrement; puisque souvent même pour faire, ou pour apprendre quelque chose on passe les nuits à veiller. Nous voyons d'ailleurs dans l'homme, & dans toutes sortes d'animaux, des marques évidentes de vouloir toûjours agir, & de ne pouvoir s'accommoder à une perpétuelle cessation d'action; & c'est ce qui se voit principalement dans les premiers temps de l'enfance. Je crains de revenir trop souvent peut-être à ces sortes d'exemples; & cependant nos anciens Philosophes aiment à s'en servir, & à remonter jusqu'au berceau des enfans; parce qu'ils croient que c'est alors qu'on peut mieux juger des inclinations de la nature. Nous voyons, dis-je, qu'ordinairement ils ne peuvent se tenir en repos: quand ils sont plus grands ils se plaisent à des jeux mêmes pénibles; sans qu'on puisse presque les en empêcher par le châtiment: & l'envie d'agir augmente ensuite si fort en eux avec l'âge, que nous ne voudrions pas d'un sommeil continuel, même au prix de

passer toute la vie dans des songes aussi agréables que celui d'Endymion; & que si cela pouvoit être nous nous regarderions comme déjà morts. Ne voit-on pas aussi que certaines gens inutiles qui ne veulent s'appliquer à rien, ne laissent pas d'être dans une agitation perpétuelle de corps & d'esprit; & que quand ils n'ont rien d'indispensable qui les en détourne, ou ils demandent des dez, ou ils s'amusent à quelque autre jeu, ou ils cherchent à discourir de bagatelles; & qu'au défaut du plaisir que donne l'entretien des gens savans, ils se mêlent dans de petites assemblées de gens de leur sorte. Les bêtes même que nous renfermons pour notre divertissement, quoiqu'elles soient alors beaucoup mieux nourries que si elles étoient libres, ne souffrent qu'avec peine d'être enfermées; & ne tendent qu'à pouvoir prendre l'essor, suivant que la nature les y porte. Tout homme donc bien né & bien élevé, si on lui proposoit de passer la vie dans une oisiveté molle, où les plaisirs s'offriroient d'eux-mêmes à lui, il renonceroit plûtôt à la vie, que de vivre de la sorte. C'est pourquoi les uns se font quelque occupation particuliére; les autres, qui ont l'ame

plus grande, ou s'entremettent du gouvernement de la République, & s'élévent aux dignitez, ou s'adonnent entiérement à l'étude; en quoi, bien loin d'avoir la volupté pour objet, les soins, les veilles, & les fatigues sont leur partage. Mais ils ne comptent le travail pour rien; & ils ne connoissent d'autre plaisir que celui de pouvoir joüir de la partie principale de l'homme, je veux dire de l'esprit d'intelligence, qui est comme une émanation de la divinité en nous. Dans cette disposition ils ne cessent d'examiner avec attention ce qui a été découvert avant eux par les Anciens, & de faire de nouvelles découvertes: toûjours ardens, & jamais rassasiez, ils ne s'occupent qu'à des choses grandes & élevées; & la passion de l'étude a tant de puissance sur ceux qui s'y appliquent, que souvent même ceux d'entre eux qui rapportent tout à l'utilité, ou à la volupté, comme au véritable souverain bien, ne laissent pas de passer une partie de leur vie dans une continuelle méditation de la nature.

Nous sommes donc tous nez pour agir; & comme il y a différens genres d'occupation à se pouvoir proposer, & que les plus considérables doivent effa-

cer les autres ; la plus noble de toutes, à mon avis, & au jugement de ceux dont nous parlons, eſt premiérement la connoiſſance des choſes céleſtes ; & la découverte de ce qu'il y a de plus ſecret & de plus caché dans la nature. Je mets enſuite l'adminiſtration de la République, ou pour mieux dire la ſcience de l'adminiſtrer, jointe à une raiſon juſte, ſage, ferme, & réglée, & à tout ce que nous appellons honnête, pour comprendre ſous un ſeul mot tout ce qui appartient à la vertu. C'eſt à la connoiſſance & à la pratique de ces choſes que la nature qui nous ſert de guide, nous conduit ; & d'abord elle ne nous y conduit que par de légers commencemens, parce que les commencemens de toutes choſes ſont foibles : mais tout vient enſuite à s'augmenter par les progrès que l'uſage fait faire. Il y a dans l'enfance une certaine ou tendreſſe, ou foibleſſe, qui empêche de connoître & de faire ce qu'il y a de plus excellent ; ce n'eſt que tard que la lumiére de la vertu & de la véritable félicité, les deux choſes les plus importantes de la vie, ſe découvrent à nous ; ce n'eſt encore que beaucoup plus tard que nous commençons à com-

prendre véritablement ce que c'eſt : & Platon a très-bien dit, que celui-là ſeroit heureux, qui même dans ſa vieilleſſe, pourroit avoir acquis la ſageſſe, & n'avoir que de véritables opinions.

Mais c'eſt aſſez parler des premiéres impreſſions que la nature donne à l'homme : venons à ce qu'elle fait enſuite de plus conſidérable en lui. Elle a formé le corps humain de telle ſorte, qu'il y a des choſes que d'abord elle a rendu parfaites ; & d'autres qu'elle s'eſt reſervé à perfectionner dans la ſuite, & en cela elle n'a que faire d'aides ni de ſecours étrangers. De la même ſorte qu'elle en a uſé à l'égard du corps, elle en uſe auſſi à peu près de même à l'égard de l'ame ; elle l'a fournie de ſens propres pour la perception des objets ; & de ce côté-là elle ne lui a laiſſé preſque rien à ſouhaiter : mais quant à ce qui peut être de plus excellent dans l'homme, je veux dire la vertu, elle a laiſſé ſon ouvrage imparfait, quoiqu'elle lui ait donné une intelligence capable de toute ſorte de vertu. Voulant nous enſeigner peu à peu, elle s'eſt contentée de mettre en nous de légéres notions des choſes les plus importantes : mais pour la vertu, elle

n'a fait que l'ébaucher, & rien de plus. C'eſt donc à nous à nous appliquer avec ſoin à ce qui eſt en nous la ſuite des premiers principes de la nature ; & qui eſt bien plus deſirable par lui-même, que la conſervation des ſens, & que tous les avantages du corps, en comparaiſon deſquels l'intelligence eſt quelque choſe de ſi excellent, que la différence en eſt preſque incompréhenſible. Ainſi toute notre eſtime, toute notre étude, tout notre ſoin doit ſe rapporter toûjours à la vertu, & à ce qui eſt conforme à la vertu ; & toutes les choſes qui y ſont conformes, ſoit dans nos ſentimens, ſoit dans nos actions, eſt ce qu'on appelle ordinairement honnête. Nous verrons dans la ſuite ce qu'il faut entendre par toutes ces ſortes de choſes, quelles idées ſont attachées aux noms qu'on leur a donnez, & quelle eſt la nature, quel eſt le pouvoir de chacune. Je ne veux maintenant que faire voir qu'outre que les choſes que j'appelle honnêtes ſont à rechercher, parce que nous nous aimons, elles le ſont encore par elles-mêmes ; & c'eſt ce que les enfans, dans leſquels on voit la nature comme dans un miroir, nous font tous les jours

connoître. Avec quels soins ne se préparent-ils point à leurs petites guerres ! Quelle chaleur, quelle ardeur n'y font-ils point voir ! Quel emportement de joie, quand ils sont victorieux ! Quelle honte & quel abbatement quand ils sont vaincus ! Combien ne craignent-ils point d'être blâmez ! Combien ne souhaitent-ils point qu'on les loüe ! Quelles peines ne se donnent-ils point pour être à la tête de leurs égaux ! Quel souvenir ne conservent-ils point de ceux qui leur ont fait quelque plaisir ! Et quelle reconnoissance n'en font-ils point voir ! Tout ce que nous disons-là se remarque principalement dans les heureux naturels, dans lesquels la nature a tracé légérement une premiére ébauche de toutes les choses que nous appellons honnêtes ; mais ce qui n'est qu'ainsi ébauché dans les enfans, se fait encore bien mieux voir dans un âge mûr. Car quel homme a si peu les sentimens d'un homme, qu'il ne soit pas blessé de tout ce qui est honteux, & qu'il ne soit pas touché de tout ce qui est honnête & loüable ? Qui est celui qui ne haïsse pas une jeunesse débordée & licentieuse ; & au contraire, qui peut n'aimer pas une jeunesse sage

& réglée, quoi qu'il n'ait aucun ſujet particulier d'y prendre intérêt ? Y a-t-il auſſi quelqu'un qui ne ſe ſente pas de la haine pour le traître de (14.) Fregelles Pullus Numitor ; quoique Rome en ait reçû de l'utilité ? Qui ne donne pas des loüanges (15) à Codrus qui ſau-

va

(14) *Fregelles étoit une ville des Volſques, qui s'étant revoltée contre les Romains, fut ruinée par eux : & Pullus Numitor qui étoit de Fregelles, fut celui qui trahiſſant ſa patrie, leur en facilita les moyens.*

(15) *Codrus fut le dernier Roi d'Athenes. De ſon temps les Héraclides, à l'inſtigation des Corinthiens & des Meſſeniens, firent la guerre aux Atheniens, ſur le ſuccès de laquelle la Pythie étant conſultée, & ayant répondu que l'armée dont le Chef ſeroit tué, ſeroit victorieuſe ; Codrus, déguiſé en Païſan, paſſa dans le camp des ennemis ; & y ayant pris querelle à deſſein, y fut tué, après quoi les Atheniens demeurérent vainqueurs. C'eſt de ce Codrus-là qu'Horace parle dans l'Ode 15. du Livre III. quand il dit :*

Codrus pro patria non timidus mori.

Erichthée fut le ſixiéme Roi d'Athenes, & predeceſſeur de Cecrops. On dit que pour appaiſer la peſte, qui faiſoit de grands ravages à Athenes, il immola ſes filles à Proſerpine, & qu'elles-mêmes s'offrirent volontairement pour être ſacrifiées. Quelques-uns en allegüent une autre cauſe, & diſent que dans une guerre qu'il eut contre Eumolpe Roi de Thrace, l'Oracle ayant promis la victoire à Erichthée, s'il ſacrifioit une de ſes quatre filles,

va Athenes, & aux filles d'Erichthée? Qui n'a pas le nom de Tubulus en horreur, & qui n'aime pas Aristide, même après sa mort? Enfin avons-nous oublié combien nous nous sentons quelquefois émûs au récit ou à la lecture de quelque action, noble, grande, & vertueuse? Mais pourquoi parler de nous, qui par l'éducation que nous avons euë, devons être plus portez aux choses loüables? Quelles ne sont point les clameurs du peuple & des ignorans, quand

non-seulement celle qu'il destinoit au sacrifice, s'y offrit de bon cœur, mais que les trois autres se tuerent aussi pour avoir part à la même gloire.

Je n'ai point d'autre connoissance de Tubulus *que celle que Ciceron en donne ici.*

Pour Aristide, *il est si connu de tout le monde, qu'il est presque inutile d'en rien dire. Il se rendit si recommandable à Athenes par son esprit de justice, qu'il en fut surnommé le juste. Thémistocle, à l'ambition duquel il s'opposoit, le fit exiler: mais ayant été rappellé quelques années après, il eut plusieurs emplois considerables, eut part aux victoires de Salamine & de Platée, fut choisi pour regler ce que chaque ville de Grece devoit contribuer d'argent pour la construction d'une flotte, & pour les dépenses de la guerre contre les Perses: & après s'être acquité dignement de tout, & avoir toûjours vêcu dans une grande integrité, il mourut dans une si grande pauvreté, qu'à sa mort à peine trouva-t-on de quoi l'enterrer.*

quand des deux hommes qui ſont devant le Tyran, l'un (16) lui dit :

Je ſuis Oreſte, moi.

Et que l'autre lui dit au contraire :

Non, c'eſt moi qui le ſuis.

Lorſqu'enſuite ils tuent tous deux le Tyran troublé & irréſolu, ne ſouhaitons-nous pas que des gens qui ſe ſont offerts à la mort l'un pour l'autre, puiſſent vivre éternellement enſemble: & cela ſe repréſente-t-il jamais que ce ne ſoit avec des applaudiſſemens extraordinaires ? Il n'y a donc perſonne qui n'approuve & qui ne loüe le mutuel témoignage d'amitié qu'Oreſte & Pylade ſe donnent, lequel non-ſeulement n'eſt excité en eux par aucune vûë d'utilité, mais qui leur fait mépriſer la vie, pour conſerver leur amitié inviolable.

Mais ce ne ſont pas ſeulement les Tragédies faites à plaiſir qui ſont remplies de pareils exemples de vertu ; les hiſtoires le ſont auſſi ; & ſur-tout les nôtres. Nous choiſîmes autrefois le plus homme de bien d'entre nous pour le ſacrifice

(16) *Cela eſt pris d'une Tragedie de Pacuvius, intitulée* Oreſte. *J'ai marqué ailleurs que Pacuvius étoit neveu d'Ennius.*

ſacrifice de Cybelle. Nous avons eu ſoin d'envoyer des Tuteurs aux Rois. Nos Généraux ſe ſont dévoüez pour la patrie. Nos Conſuls envoyez contre un Roi ennemi qui s'approchoit de nos murailles, l'avertirent du poiſon qu'on lui avoit préparé. Il s'eſt vû dans notre République une femme qui par une mort volontaire s'eſt punie de la violence qui lui avoit été faite ; & un pére qui a tué ſa fille pour lui ſauver ſon honneur. Dans toutes ces actions-là, & dans une infinité d'autres, peut-on douter que ceux qui les ont faites n'y aient été uniquement portez par l'amour de la vertu, ſans aucune vûë d'utilité ; & nous, quand nous les loüons, n'y ſommes-nous pas auſſi portez par un ſemblable motif ? Ces choſes-là ſont ſi claires, & parlent tellement d'elles-mêmes, que je ne les ai touchées qu'en peu de mots ; & ne prouvent-elles pas ſuffiſamment que toutes les vertus, & l'honnêteté qui réſulte de la vertu, & qui y eſt inſéparablement attachée, ſont d'elles-mêmes à rechercher ? Or, de tout ce qui eſt honnête, rien n'a plus d'éclat & ne s'étend plus loin que l'union de tous les hommes, laquelle embraſſant tout le genre humain, fait

comme une ſociété, & une communauté d'utilitez entre eux. Elle a commencé d'abord par l'amour des péres pour leurs enfans ; puis joignant les familles par les liens du mariage & de l'affinité, elle s'eſt étenduë au dehors, premiérement par les branches des parentez plus éloignées, enſuite par des alliances & des amitiez contractées, par les liaiſons que le voiſinage des maiſons donne, par l'uſage commun des mêmes coûtumes & des mêmes loix, par les aſſociations & les confédérations d'un peuple avec un autre, & enfin par le lien général de tous les hommes enſemble. Lorſque dans cette union univerſelle on rend à chacun ce qui lui appartient, & qu'on maintient une égalité convenable dans tout le genre humain, cela s'appelle juſtice, & la juſtice eſt toûjours accompagnée de piété, de bonté, de douceur, & de tout ce qui eſt de même genre : mais toutes ces choſes-là ne lui appartiennent pas tellement en propre, qu'elles ne ſoient communes à toutes les autres vertus. Car telle étant la nature de l'homme, qu'il ſemble né pour la ſociété, il faut que chaque vertu dans toutes les actions qui lui ſont propres, contribuë aux liens de cette

ſociété, & qu'elle ne les bleſſe en rien; & il faut pareillement que la juſtice, pour être bien adminiſtrée, embraſſe toutes les autres vertus; la juſtice ne pouvant jamais bien l'être que par un homme véritablement ferme & ſage. Comme donc ce qui eſt honnête eſt, ou la vertu même, ou ce que la vertu fait faire; ce mutuel concert, & cette mutuelle conſpiration de toutes les vertus à une même fin, eſt proprement ce que nous appellons honnête; & quand la vie d'un homme eſt conforme à toutes ces choſes par ſes ſentimens & par ſes actions, elle doit être regardée comme une vie ſage, droite, honnête, ferme, & véritablement convenable à la nature.

Cette union cependant, & cette connexité de toutes les vertus, n'empêche pas que les Philoſophes ne les diſtinguent les unes des autres. Car encore qu'elles ſoient tellement liées enſemble, qu'elles participent toutes les unes des autres, & qu'on ne puiſſe ſéparer l'une de l'autre, ils n'ont pas laiſſé d'aſſigner à chacune ſa fonction particuliére. Ainſi la force ſe reconnoît dans les travaux & dans les dangers; la tempérance, dans le mépris des voluptez; la

là prudence dans le discernement du bien & du mal ; & la justice dans la distribution de ce qui appartient à chacun. Comme donc en chaque vertu il y a une espèce d'extension hors d'elle-même, & une espèce de soin qui embrasse tous les hommes ; de là vient que nos amis, nos frères, nos alliez, nos citoyens, tous les hommes enfin, puisque nous n'avons fait qu'une société du genre humain, sont à rechercher par eux-mêmes, quoiqu'il n'y ait rien en tout cela qui puisse faire le souverain bien. Ainsi il y a deux genres de choses à rechercher par elles-mêmes ; l'un, de celles qui regardent l'ame & le corps, dans lesquelles le souverain bien peut être établi ; l'autre, de celles qui sont hors de nous, comme les amis, les enfans, les parens, les proches, & la patrie, qui sont véritablement des choses chéres & estimables par elles-mêmes, mais qui ne le sont pas dans le même degré que les autres. Car, quelque estimables que puissent être les choses qui sont hors de nous, si elles étoient necessaires à nous faire acquerir le souverain bien, personne ne pourroit jamais y parvenir. Comment se peut-il donc faire, direz-vous, que tout se

rapporte au souverain bien, si les liaisons d'amitié & de parenté, & rien de ce qui est hors de nous, n'y est point compris ? Et moi je vous répondrai, qu'elles s'y rapportent ; parce que les devoirs & les offices de la vie, par lesquels nous les entretenons, ont tous leur source dans quelque vertu. Ainsi, cultiver ses amis, rendre à ses parens ce qu'on leur doit, & s'acquiter de quelque devoir, sont des choses qu'on doit mettre au nombre des bonnes actions, parce qu'elles ont leur origine dans la vertu. Ceux qui sont véritablement sages la suivent pour elle-même sous la conduite de la nature ; & ceux qui ne sont pas encore parfaits, mais qui néanmoins ont un naturel excellent, sont excitez à la suivre par l'espérance de la gloire, qui a l'apparence & la ressemblance de la vertu. Que s'ils pouvoient voir la vertu elle-même, qui est ce qu'il y a de plus parfait, de plus accompli, & de plus excellent, de quelle joie ne seroient-ils point comblez, puisque l'ombre seule de la vertu les charme si fort ? Car quel homme si adonné à la volupté, & si livré à ses passions, a jamais goûté tant de plaisir dans la possession des choses qu'il avoit

le plus ardemment desirées, que le premier Scipion, après avoir vaincu Annibal; & le second, après avoir renversé Carthage? Et lorsqu'il y eut un si grand concours de bateaux sur le Tybre, pour voir le Roi Persès, que Lucius Paullus amenoit captif sur le même fleuve, quel autre homme alors eut une joie si pure & si véritable que lui?

Courage donc, mon cher Lucius, faites de bonne heure un précieux amas de toutes sortes de vertus; vous verrez qu'elles rendent toûjours heureux ceux qui les possédent, & qui ont l'ame noble & élevée; & vous verrez que quelque changement qui puisse arriver dans les temps & dans les affaires, c'est toûjours un vain & foible combat que celui de la fortune contre la vertu. Car les biens du corps dont j'ai parlé mettent véritablement le comble à la vie heureuse: mais non pas de telle sorte que sans cela elle ne puisse être heureuse; ce qu'ils y ajoûtent étant si peu de chose, qu'il en est à peu près, comme de la clarté des étoiles, dont on ne s'apperçoit point tant que le soleil luit. Mais comme on a raison de dire qu'ils ne sont que d'une légére considération pour le bonheur de la vie; aussi on a grand tort

de croire qu'ils n'y contribuent abſolument rien : puiſque ceux qui ſont de ce ſentiment-là paroiſſent avoir oublié quels principes de la nature ils ont d'abord établis. Il faut donc d'abord accorder quelque choſe à ces premiers principes : mais il faut ſavoir auſſi ce qu'on leur doit accorder : & comme un vrai Philoſophe qui cherche la vérité, & non le faſte ; doit ne pas compter pour rien ce que ces (17) orgueilleux-là même reconnoiſſent être ſelon la nature ; il doit auſſi en même temps reconnoître ſi bien l'excellence, &, pour ainſi dire, l'autorité de la vertu, que tout le reſte, au prix de cela, lui paroiſſe, je ne dis pas rien du tout, mais preſque comme rien. C'eſt ainſi que doit parler un homme qui mépriſe tout au prix de la vertu ; mais qui ne la veut parer que des loüanges qui lui ſont propres ; & c'eſt à tout ce que je viens de dire que le ſouverain bien s'étend. C'eſt là tout ce qui le rend complet. De tout cela les uns en ont pris un morceau ; les autres, un autre ; & chacun a tâché à faire valoir ſon opinion. La ſcience & la connoiſſance des choſes a été ſouvent

(17) *Les Stoïciens.*

vent loüée par Ariſtote, & par Théophraſte. Hérille, charmé de cela, & s'attachant à cela ſeul, a ſoûtenu que la ſcience eſt le ſouverain bien; & qu'il n'y avoit nulle autre choſe qui fût d'elle-même à rechercher. Nos Anciens ont parlé admirablement ſur le mépris des choſes humaines. Ariſton, ſe tenant uniquement à cela, a prétendu qu'excepté les vices & les vertus, il n'y avoit rien à fuir, ni à rechercher. Nos gens ont mis la privation de la douleur entre les choſes qui ſont ſelon la nature. Auſſi-tôt Hiéronyme a dit que c'étoit le ſouverain bien. Pour Callipphon, & Diodore; quoique l'un ſoûtînt le parti de la volupté; l'autre, celui de la privation de la douleur: cependant ni l'un ni l'autre n'ont point exclus du ſouverain bien l'honnêteté & la vertu, que les nôtres ont toûjours préféré à tout. Il n'y a pas juſques aux voluptueux qui ne cherchent des ſubterfuges, & qui n'aient tous les jours le nom de la vertu dans la bouche. Ils diſent que c'eſt véritablement à la volupté que tout le monde ſe porte d'abord; mais que l'habitude eſt comme une ſeconde nature, par l'impulſion de laquelle on fait enſuite pluſieurs choſes, ſans avoir la vo-

luptés pour objet. Quant aux Stoïciens, ils n'ont pas pris de nous pour une maxime ou deux : ils ont pris tout le fond de notre doctrine : & comme d'ordinaire les voleurs changent les marques des choſes qu'ils ont dérobées, de même les Stoïciens, pour pouvoir ſe ſervir de nos dogmes, comme s'ils leur appartenoient en propre, ont pris ſoin de déguiſer les termes qui en étoient comme la marque. Il n'y a donc aucune autre Philoſophie que la nôtre qui ſoit digne d'être embraſſée par les gens d'eſprit & bien nez, qui ſoit digne des gens ſavans, digne des grands perſonnages, & digne des Princes & des Rois.

Après que Piſon eut ainſi parlé, & & qu'il eut fait quelque pauſe : Hé bien, dit-il, eſt-ce que je ne me ſuis pas acquité comme il faut de la permiſſion que vous m'avez donnée de vous fatiguer les oreilles ? Et moi lui dis-je, Piſon, vous venez de nous faire voir que vous poſſedez ſi bien ces choſes-là ; que ſi nous pouvions vous avoir toûjours, nous nous paſſerions aiſément des Grecs ; & ce que j'en eſtime davantage, c'eſt que je me ſouviens que Staſéas de Naples, qui vous enſeignoit la Philoſophie, & qui étoit un excellent

Péripatéticien, avoit accoûtumé de parler un peu autrement sur la même matiére, & qu'il étoit de l'avis de ceux qui comptent pour beaucoup la prospérité ou l'adversité de la fortune; & les biens & les maux du corps. Cela est comme vous le dites, reprit-il: mais votre ami Antiochus parle bien mieux de toutes ces choses-là, & avec bien plus de force que ne faisoit Staséas. Au reste, ce que je voudrois savoir, ce n'est pas quel est votre sentiment sur tout ceci: mais quel est celui de notre jeune Cicéron, que j'ai envie de vous enlever. Pour moi, dit Lucius, tout ce que vous avez dit me plaît fort, & je ne doute point qu'il n'ait plû de même à mon frére. Hé bien, reprit Pison, en m'adressant la parole, lui donnez-vous permission de me suivre? Ou bien aimez-vous mieux qu'il s'attache à apprendre des choses, qu'il pourra(18) apprendre parfaitement bien, sans rien savoir. Quant à moi, repartis-je, je lui donne toute sorte de permission; mais ne

(18) *C'est une raillerie delicate que Ciceron fait ici contre lui-même, & qu'il met dans la bouche de Pison: parce que Ciceron étoit attaché à la nouvelle Académie, qui faisoit profession d'examiner toutes choses, & de ne décider de rien.*

ne ſongez-vous pas qu'il m'eſt permis auſſi de donner mon approbation à ce que vous venez de dire ? Car qui peut ne pas approuver ce qui lui paroît probable ? Eſt-ce que quelqu'un, dit-il, peut approuver ce qui ne lui paroît pas tout-à-fait clair, ce qu'il ne comprend pas, & qu'il ne connoît pas bien ? Il n'y a pas de diſpute entre nous, repris-je ; car rien autre choſe ne m'empêche de croire qu'on puiſſe avoir une perception claire des choſes, que la définition que les Stoïciens donnent de la faculté de percevoir, quand ils diſent qu'il ne peut y avoir de perception que de ce qui eſt tellement vrai qu'il ne puiſſe être faux. Je n'ai donc de démêlé là-deſſus qu'avec les Stoïciens, avec les Péripatéticiens point : mais laiſſons cela preſentement, ce ſeroit une diſpute à ne pas finir ſi tôt. Il me ſemble ſeulement que vous avez touché une choſe plus légérement qu'il ne faudroit ; c'eſt lorſque vous avez dit que tous les Sages ſont toûjours heureux ; après quoi vous avez paſſé tout d'un coup à un autre ſujet. Si pourtant on ne prouve cela, je crains fort que Théophraſte n'ait dit vrai, quand il a dit que l'adverſité & les grandes douleurs étoient

incompatibles avec le bonheur de la vie. Car il y a de la contradiction à dire qu'un même homme soit heureux, & soit accablé de maux ; & je ne comprends pas trop comment cela peut s'accommoder. Est-ce que vous ne voulez pas, repliqua-t-il, que la vertu puisse se suffire à elle-même pour être heureuse ? Ou, si vous croyez qu'elle se suffise ; est-ce que vous ne sauriez croire que ceux qui sont véritablement vertueux, & qui sont attaquez de quelques maux, puissent alors être heureux. Pour moi, répondis-je, je veux bien donner à la vertu toute la force imaginable : mais jusqu'où cette force peut aller, c'est une recherche à remettre à une autre fois : je demande seulement si en admettant quelque autre chose que la vertu au rang des biens, il est possible que la vertu seule rende heureux. Si vous accordez, dit-il, aux Stoïciens, que la vertu seule rende la vie heureuse, il faut que vous l'accordiez aussi aux Péripatéticiens. Car les mêmes choses que les Stoïciens n'osent appeller des maux, mais qu'ils conviennent être dures, fâcheuses, & contraires à la nature, nous les appellons des maux légers & peu considérables : de sorte que

si celui qui n'éprouve que des choses dures & fâcheuses, selon les Stoïciens, peut être heureux ; celui qui n'éprouve que des maux légers, selon les Péripatéticiens, peut être heureux de la même sorte. S'il y a quelqu'un, repris-je, qui pénétre mieux qu'un autre de quoi il s'agit dans une affaire, c'est vous, Pison ; c'est pourquoi prêtez-moi un peu d'attention : car c'est peut-être ma faute de ce que vous n'entendez pas bien ce que je veux dire. Je vous écoute, repris-il ; & j'attends ce que vous direz. Moi, repris-je, je vous dirai que je ne cherche pas ce que la vertu peut faire : mais si ce qu'on en dit se tient bien, & s'il n'y a rien qui se contredise. Comment donc, reprit-il ? C'est, répondis-je, que quand Zénon, comme rendant un oracle, a prononcé magnifiquement : *La vertu n'a besoin que d'elle-même pour rendre la vie heureuse* ; & qu'on lui demande pourquoi, il répond que c'est parce qu'il n'y a rien de bien que ce qui est honnête. Je ne cherche pas si ce qu'il dit est vrai ou non ; je dis seulement que ce qu'il dit est très-bien lié. Epicure lui-même dira, si on veut, que le Sage est toûjours heureux : car il parle quelquefois magnifiquement ; & il va jusqu'à dire que

le Sage dans les plus grandes douleurs dira : *Que cela eſt doux, & que je m'en ſoucie peu !* Je ne m'attacherai point à lui demander comment la nature peut avoir tant de force ? Je ne ferai que lui dire qu'il ne prend pas garde à ce qu'il dit, après avoir établi que la douleur eſt un très-grand mal. Je vous dis à peu près la même choſe. Vous mettez au nombre des biens & des maux tout ce qu'y mettent ceux qui n'ont même jamais vû un Philoſophe en peinture ; au nombre des biens, la ſanté, la force du corps, la taille, la figure, l'intégrité des ſens & des membres, enfin même juſqu'à avoir les ongles bien faits ; & au nombre des maux, la laideur, la maladie, & la débilité des forces. Il eſt vrai que vous ne mettez tout cela qu'au rang des biens & des maux peu conſidérables : mais puiſque vous mettez les avantages du corps au rang des biens ; vous y mettrez auſſi, comme biens externes, les amis, les enfans, les proches, les richeſſes, les honneurs & le pouvoir. Et remarquez que je ne vous dis rien là-deſſus. Mais ſi des maux, que vous appellez peu conſidérables, peuvent arriver au Sage, il ne ſuffit donc pas d'être ſage pour vivre heureux. A la vérité,

reprit-il, cela ne suffit pas pour être très-heureux ; mais pour être heureux, c'est assez. J'ai pris garde, lui répondis-je, que vous avez déjà avancé la même chose ; & je sai que votre ami Antiochus a accoûtumé de parler de la même sorte : mais qu'y a-t-il de moins soûtenable que de dire que quelqu'un soit heureux ; & qu'il ne soit pas assez heureux ? Car tout ce qu'on ajoute à ce qui est assez, est trop ; & personne ne peut être trop heureux ; ni un homme heureux ne peut pas être plus heureux qu'un homme heureux. Quoi donc, répliqua-t-il, Quintus Métellus, que je suppose avoir été sage, qui vit trois de ses fils Consuls, qui vit l'un des trois Censeur, & qui le vit aussi triompher ; qui vit le quatriéme Préteur ; qui les laissa tous en bonne santé, & laissa ses trois filles bien mariées, après avoir été lui-même Consul, Censeur, & Augure ; & après avoir aussi triomphé ; n'a-t-il pas été plus heureux que Régulus, que je suppose de même avoir été sage, & que les Carthaginois firent mourir de faim & de veilles ? Pourquoi me demandez-vous cela, lui dis-je ? Demandez-le aux Stoïciens. Mais que croyez-vous qu'ils répondent, continua-t-il ?

Ils répondront, lui dis-je, que Métellus n'eſt nullement plus heureux que Régulus. Il faut donc, ajoûta-t-il, s'en tenir à cela. Mais, repris-je, nous nous ſommes écartez de notre queſtion. Car je ne cherche pas ce qu'il y a de vrai dans un dogme ; mais ce qu'on doit dire pour ne ſe contredire pas. Plût à Dieu que les Stoïciens vouluſſent dire qu'un Sage eſt plus heureux qu'un autre Sage : vous verriez que toute leur doctrine tomberoit par terre : mais comme ils mettent le ſouverain bien dans la vertu ſeule, & dans ce qui eſt honnête ; & qu'ils prétendent qu'il ne peut point y avoir d'augmentation dans la vertu, ni dans ce qui eſt honnête ; & que c'eſt le ſeul bien avec lequel on eſt néceſſairement heureux : comment ſe pourroit-il faire qu'un Sage fût plus heureux qu'un autre ; puiſque ce qui ſeul peut rendre heureux : ne peut recevoir d'accroiſſement ? Vous voyez comme tout cela ſe tient enſemble, & par Hercule il faut l'avoüer, il y a un merveilleux enchaînement dans toutes leurs propoſitions. Les derniéres s'accordent avec les prémiéres ; celles d'entre deux, avec les unes & les autres ; & toutes enſemble s'entretiennent admirablement ; enfin

ils voient parfaitement bien les conſéquences, & les contradictions de tout. En Géométrie, demeurez d'accord d'une propoſition, il faut que vous demeuriez d'accord de toutes les autres. Auſſi accordez aux Stoïciens qu'il n'y a rien de bien que ce qui eſt honnête, il faut leur accorder néceſſairement que la vertu ſeule peut rendre la vie heureuſe. Il n'en eſt pas de même de vos gens. Ils établiſſent trois ſortes de biens. Cela va bien d'abord. Vers la fin vous êtes arrêté : car ils veulent conclure que rien ne manque au Sage pour être heureux ; c'eſt une maxime digne de Socrate & de Platon : mais c'eſt ce qu'ils ont beau vouloir ſoûtenir, ils ne le peuvent, s'ils ne réforment ce qu'ils ont dit. Car ſi la pauvreté eſt un mal, un homme qui eſt dans la mendicité, ne peut être heureux, quelque ſage qu'il puiſſe être. Pour Zénon, il ne ſoûtient pas ſeulement qu'il eſt heureux, il ſoûtient même qu'il eſt riche. La douleur eſt-elle un mal ? Celui qui eſt mis en croix ne peut donc pas être heureux. Eſt-ce un bien que d'avoir des enfans ? N'en avoir plus eſt donc un mal. Si c'eſt un bien que de vivre dans ſa patrie, c'eſt donc un mal qu'en être exilé. La ſanté eſt-

elle un bien ? la maladie eſt donc un mal. Eſt-ce un bien que l'intégrité des membres ? c'eſt donc un mal qu'être eſtropié. Enfin, ſi c'eſt un bien que de joüir de la vûë ; c'eſt un mal que d'être aveugle. Que ſi à chacune de ces choſes-là votre doctrine peut trouver quelque remede, comment remediera-t-elle à toutes enſemble? Car qu'un homme ſage ſoit en même temps aveugle, eſtropié, malade, & exilé ; qu'il ait perdu ſes enfans, qu'il ſoit dans l'indigence, & qu'on l'ait mis ſur le chevalet, comment Zénon l'appellera-t-il ? Il l'appellera heureux, & même très-heureux. Car j'ai enſeigné, dira-t-il, qu'il n'y a pas plus de degrez dans le véritable bonheur, que dans la vertu qui le fait. Cela vous paroît incroyable à vous, qu'un homme puiſſe être très-heureux dans cet état : mais ce que vous dites, vous Piſon, qu'il eſt heureux, eſt-il bien croyable ? Si vous en faites le peuple juge, vous ne prouverez jamais qu'un tel homme ſoit heureux. Si vous vous en raportez à des gens capables, ils douteront peut-être qu'il y ait aſſez de force dans la vertu, pour faire qu'un homme dans le taureau de Phalaris ſoit heureux : mais ils ne doutent nulle-

ment que les Stoïciens ne parlent conſéquemment ; & que les choſes que vous dites ne ſe contrediſent. Vous approuvez donc, me dit Piſon, le livre de Théophraſte, *De la vie heureuſe*. Nous ſortons de notre queſtion, lui dis-je, mais pour n'en ſortir pas davantage, je l'approuve entiérement ; ſi ce que vous avez mis au rang des maux, ſont des maux. Vous ne croyez donc pas, reprit-il, que c'en ſoient ? Vous me faites une queſtion, repartis-je, à laquelle, de quelque façon que je réponde, vous ſerez également embarraſſé. Comment cela, repliqua-t-il ? C'eſt, lui répondis-je, que ſi ce ſont des maux, celui qui en ſera attaqué ne peut être heureux ; & ſi ce n'en ſont pas, toute la doctrine des Péripatéticiens eſt renverſée. Je voi bien ce que c'eſt, dit-il en riant, vous craignez que je ne vous emmene votre diſciple. Bien loin de cela, repliquai-je, vous pouvez l'emmener, pourvû qu'il vous ſuive bien. Il ſera toûjours avec moi, tant qu'il ſera avec vous.

Ecoutez-moi donc, Lucius, reprit-il ; car c'eſt à vous que j'adreſſe maintenant la parole. Tout ce qu'il y a de plus important dans la Philoſophie, eſt, comme dit Théophraſte, de rendre la vie

heureuſe : car tous les hommes n'aſpirent qu'à être heureux : & ſur ce point-là nous ſommes d'accord votre frére & moi. Il faut donc voir, ſi elle le peut : elle le promet du moins. Car ſans cela Platon auroit-il voyagé en Egypte, afin d'apprendre des Prêtres barbares, & l'Arithmétique, & l'Aſtronomie ? Auroit-il été après cela chercher Archytas à Tarente ; & auroit-il été enſuite à Locres voir tous les autres Pythagoriciens, Echecrate, Timée, & Acrion ; afin que quand il auroit tiré de Socrate tout ce qu'il pourroit, il y ajoûtât de plus la ſcience des Pythagoriciens, & qu'il apprît d'eux ce que Socrate ne ſe ſoucioit pas de ſavoir ? Pourquoi Pythagore lui-même voyagea-t-il en Egypte, & alla-t-il voir enſuite les Mages de Perſe ? Pourquoi fit-il tant de voyages à pied dans des régions barbares ; & pourquoi traverſa-t-il tant de mers ? Pourquoi Démocrite a-t-il fait pareillement tant de voyages ? Qu'il ſoit vrai ou non qu'il ſe ſoit crevé les yeux, il eſt certain que pour être moins détourné de ſes profondes méditations, il négligea entiérement le ſoin de ſon patrimoine ; & qu'il laiſſa ſes terres incultes, le tout pour chercher à vivre

heureux : car encore qu'il crût que la connoissance des choses pouvoit rendre heureux ; il vouloit, par la recherche & par l'étude de la nature, parvenir à cette égalité d'ame, que tantôt il appelle εὐθυμία, tantôt ἀταραξία ; & dans laquelle il met le souverain bien, qu'il fait consister à avoir l'esprit libre de toute frayeur. Tout ce qu'il imagina pourtant d'excellent, il ne le mit pas alors dans sa perfection ; & il a même dit fort peu de choses de la vertu, & qui ne sont pas assez développées. Elles furent ensuite examinées dans Athénes par Socrate ; & puis agitées dans le lieu même où nous sommes maintenant ; & jamais on n'a révoqué en doute que toute l'espérance d'une vie sage & heureuse ne dût être uniquement fondée sur la vertu. Zénon, après avoir appris toutes ces choses-là de nos gens, a fait comme on a accoûtumé de faire dans les causes judiciaires. Il a dit les mêmes choses en d'autres termes. Et voilà ce que vous approuvez en lui, d'avoir évité par le changement des termes l'espèce de contrariété que vous nous reprochez ; & que nous ne pouvons éviter avec ceux dont nous nous servon. sIl dit que la vie de Métellus

n'eſt pas plus heureuſe que celle de Régulus ; mais qu'elle y eſt préférable : qu'elle n'eſt pas plus à rechercher, mais qu'il faut plûtôt la prendre, & que ſi on avoit le choix des deux, il faudroit choiſir celle de Métellus, & rejetter celle de Régulus. Moi j'appelle plus heureuſe la vie qu'il appelle préférable, & qu'il dit qu'il faudroit choiſir ; mais je ne lui attribuë quoi que ce ſoit de plus que les Stoïciens : la différence qu'il y a entre nous, c'eſt que j'appelle les choſes par des noms connus ; & qu'eux ils cherchent de nouveaux noms pour ne dire que la même choſe. Comme il y a toûjours dans le Sénat quelqu'un qui demande un interpréte ; auſſi il faudroit toûjours un interprete avec ces gens-ci. J'appelle *bien*, tout ce qui eſt ſelon la nature ; & *mal*, tout ce qui y eſt contraire : & ce n'eſt pas moi ſeulement qui parle de la ſorte ; vous parlez auſſi de même, vous, Chryſippe, quand vous êtes chez vous, ou dans la place publique. Dès que vous êtes dans votre école, vous faites des définitions recherchées : pourquoi cela ? & pourquoi faut-il que les Philoſophes parlent autrement que les autres hommes ? Qu'à la bonne heure ils parlent autre-

ment à l'égard des choſes ſur leſquelles les ignorans & les ſavans ne conviennent pas. Mais quand les Savans conviennent entre eux du mérite d'une choſe, ne faudroit-il pas, s'ils étoient hommes, qu'ils ſe ſerviſſent des termes dont on a accoûtumé de ſe ſervir ? Que les Stoïciens inventent cependant tels termes qu'il leur plaira, pourvû que les choſes ſoient toûjours au fond les mêmes.

Mais afin que vous ne me diſiez pas davantage que je ſors toûjours de la queſtion, je viens au reproche de contradiction que vous me faites. Celle que vous mettez dans les paroles, je croyois qu'elle fût dans les choſes. Et vous demeurerez d'accord qu'elle y eſt, ſi vous convenez de ce que les Stoïciens diſent comme nous, Que la force de la vertu eſt telle, que tout étant mis d'un autre côté, tout ne paroît rien au prix. Lors donc que tout ce qu'ils appellent *des choſes commodes, qu'on peut prendre, qu'on peut choiſir*, & qu'ils définiſſent *dignes qu'on en faſſe quelque cas.* Quand, dis-je, tout ce qu'ils appellent de tant de façons, tantôt par des mots nouveaux qu'ils forgent, tantôt par d'autres qui ne diſent rien que ce

que nous disons : (car qu'importe de *rechercher* ou de *choisir ?* je trouve même que choisir dit quelque chose de plus) Enfin quand toutes ces choses-là je les aurois appellées *des biens à rechercher*, il n'est question que de voir si je dis que ce sont de grands biens, qu'il faille rechercher avec ardeur : mais si en les appellant *des biens*, je ne les estime pas davantage que celui qui les appelle *des choses produites ;* & que je ne les croie pas plus dignes de recherche qu'il les croit dignes de choix ; il faut nécessairement qu'ils disparoissent tous également devant la vertu, comme de foibles lumiéres devant les rayons du Soleil. Mais, direz-vous, une vie accompagnée de quelque mal ne peut être heureuse : ni une moisson non plus, quelque fertile qu'elle soit, s'il s'y rencontre quelque mauvaise herbe : ni le commerce d'un marchand, quelque utile qu'il lui puisse être, ne pourra pas non plus être regardé comme avantageux, si parmi de grands gains il lui arrive de faire quelque perte. C'est dans toutes les choses du monde, & principalement dans ce qui regarde le cours de la vie, que la partie la plus considérable doit faire juger du tout. Et peut-

on douter que la vertu ne ſoit tellement au deſſus de la plûpart des choſes humaines, qu'elle les étouffe preſque toutes, pour ainſi dire. J'aurai donc la hardieſſe d'appeller biens tout ce qui eſt ſelon la nature : & je ne ſuprimerai point les noms reçûs pour en inventer de nouveaux : mais cela ne m'empêchera pas de mettre la vertu dans une balance contre tout le reſte des choſes; & la balance où elle ſera miſe l'emportera ſur toute la terre. C'eſt toûjours de ce qu'il y a de principal en chaque, & de ce qui en embraſſe la plus grande partie, que chaque choſe doit tirer ſa dénomination. Un homme meine d'ordinaire une vie très-agréable ; s'il vient une fois à être triſte, dira-t-on qu'il a perdu toute la joïe & tout l'agrément de ſa vie ? Marcus Craſſus, pour avoir ri une fois, n'en a pas été moins appellé ἀγέλαστος, *qui ne rit jamais.* Polycrate Tyran de Samos, qui fut appellé heureux, parce qu'il ne lui étoit jamais rien arrivé que d'agréable, fut-il malheureux tant qu'on ne retrouva point la bague qu'il avoit jettée dans la mer ; & quand elle eut été retrouvée dans les entrailles d'un poiſſon, redevint-il heureux ? Certainement s'il n'étoit pas ſa-

ge (ce qu'un Tyran ne peut être) il n'a jamais été heureux. Que s'il étoit ſage, il ne peut jamais avoir été miſérable; non pas même quand Oronte le Lieutenant de Darius le fit mettre en croix. Mais il ſouffroit beaucoup: qui en diſconvient? Mais s'il étoit ſage, tout ce qu'il ſouffroit étoit comme étouffé par la force & par la grandeur de la vertu. Eſt-ce que vous ne permettez pas même aux Péripatéticiens de dire que la vie des gens de bien, des gens ſages, des gens de vertu, eſt toûjours plus remplie de biens que de maux? Il eſt vrai que les Stoïciens ne parlent pas de la ſorte: mais ces Philoſophes voluptueux, qui meſurent toûjours tout ſur la volupté, & qui y rapportent toutes choſes, ne diſent-ils pas hautement qu'il ſe préſente toûjours au Sage un plus grand nombre des choſes qu'il veut, que de celles qu'il ne voudroit pas. Que s'ils tiennent ce langage, eux qui diſent qu'ils ne tourneroient pas la main pour l'amour de la vertu, s'ils n'y trouvoient du plaiſir; que devons-nous faire, nous qui tenons que le moindre avantage de l'eſprit eſt au deſſus de tous les biens du corps, & qu'il ne faut jamais perdre la vertu de vûë? Quelqu'un des nôtres

oſeroit-il dire qu'il pût tomber dans l'eſprit d'un homme de vouloir renoncer pour toûjours à la vertu, pourvû qu'il fût aſſuré d'être toûjours exempt de douleur : & nos gens, qui n'ont point honte d'appeller des maux ce que les Stoïciens appellent des choſes dures & fâcheuſes, ont-ils jamais dit qu'il valût mieux faire quelque choſe de honteux avec plaiſir, que quelque choſe d'honnête avec douleur ? Nous trouvons que Denys d'Heraclée avoit eu tort de quitter les Stoïciens, à cauſe d'une douleur de colique ; comme ſi Zénon lui avoit promis de lui apprendre à ne point ſouffrir, quand il ſouffriroit. Il lui avoit bien oüi dire que la douleur n'étoit pas un mal, parce que ce n'eſt pas une choſe honteuſe : mais il n'en avoit pas appris à la ſuporter avec courage. Que s'il avoit été Péripatéticien, je croi qu'il n'auroit jamais changé d'opinion : car les Péripatéticiens avoüent que la douleur eſt un mal ; mais ils enſeignent auſſi-bien que les Stoïciens, à la ſuporter courageuſement. Et votre Arcéſilas, quoiqu'il ſoûtint ſes opinions avec ardeur, étoit néanmoins des nôtres, puiſqu'il étoit diſciple de Polémon. Un jour qu'il étoit dans les douleurs de la goute,

goute, & que Carnéade ami d'Epicure, après avoir été quelque temps avec lui, s'en alloit tout triſte : Demeurez, je vous prie, lui dit-il, en lui montrant ſon eſtomac, la douleur des pieds n'eſt point encore venuë juſqu'ici : cependant il eût beaucoup mieux aimé ne point ſouffrir.

Voici donc quelle eſt notre doctrine qui vous paroît ſe contredire. Comme l'excellence preſque divine de la vertu eſt telle que par tout où la vertu ſe trouve, & où il y a quelque choſe de grand & de vertueux à faire, il peut bien y avoir de la peine & du travail ; mais qu'il ne peut jamais y avoir de la miſére ni du chagrin : je ne fais nulle difficulté de dire que tous les Sages ſont toûjours heureux ; mais je tiens auſſi qu'il ſe peut faire que l'un ſoit plus heureux que l'autre. Voilà, lui dis-je, Piſon, ce que vous avez principalement à prouver ; & ſi vous pouvez en venir à bout, non-ſeulement je vous laiſſerai Lucius pour diſciple, mais je me ferai moi-même le vôtre. Pour moi, dit Quintus, cela me paroît ſuffiſamment prouvé. Avant que de vous avoir entendu, Piſon, je ne doutois point que la Philoſophie Stoïcienne ne fût aſſez riche pour en

pouvoir tirer toutes les choſes dont j'aurois beſoin, & que ſes biens ne fuſſent au deſſus de toutes les poſſeſſions du monde ; mais je me réjoüis de voir que votre Philoſophie va encore plus loin que toutes les autres ; ce que quelques-uns pourtant ne pouvoient pas croire. Elle ne va pas du moins plus loin que la nôtre, dit Pomponius en riant ; puis ſe tournant vers Piſon: Vous m'avez fait un extrême plaiſir, continua-t-il : car ce que je ne croyois pas qu'on pût dire dans notre langue, vous l'avez ſi bien dit, & dans des termes ſi propres & ſi précis, que les Grecs n'expliquent pas mieux ce qu'ils diſent ſur le même ſujet : mais il eſt temps de venir tous chez moi, ſi vous le trouvez bon. Après qu'il eut parlé de la ſorte, & que nous eûmes trouvé que la promenade avoit aſſez duré, nous nous en allâmes tous enſemble chez lui.

Fin du cinquiéme & dernier Livre.

TRADUCTION

d'une partie de l'Oraiſon pour Muréna, citée page 248.

JE viens maintenant à Caton, en qui conſiſte la principale force de l'accuſation contre Muréna : mais dont l'accuſation, quelque véhémente qu'elle ſoit, me paroît pourtant bien moins à craindre que l'autorité de ſon nom. Ainſi, Meſſieurs, la premiére choſe que j'ai à vous demander, c'eſt que ni la dignité d'un ſi grand homme, ni l'attente de ſon (1) Tribunat, ni l'éclat de toute ſa vie, ne puiſſe nuire aujourd'hui à Muréna; & qu'il ne ſoit pas le ſeul à qui tant de grandes qualitez que Caton a acquiſes, pour le bien de tout le monde, deviennent préjudiciables.

Scipion l'Africain, lorſqu'il accuſa Cotta, avoit été deux fois Conſul; & il avoit déjà renverſé Carthage & Numance, ſi formidables toutes deux à Rome. Il avoit de plus une éloquence admirable, une extrême droiture, & une extrême intégrité; & il joüiſſoit dans

(1) *Il étoit déſigné Tribun.*

dans la République de toute l'autorité, de toute la considération que pouvoit y avoir celui à qui le Peuple Romain étoit redevable de son Empire. Cependant j'ai oüi dire à nos Anciens, que rien n'avoit plus servi à Cotta que la grande dignité de son accusateur : les gens sages qui furent alors juges de cette cause, ne voulant pas qu'on pût dire que quelqu'un eût été opprimé par la dignité de son adversaire.

Quoi! lorsque Caton votre bisayeul, un si excellent personnage, & un si bon citoyen, poursuivoit la condamnation de Sergius Galba, avec le plus d'ardeur : le Peuple Romain ne le lui arracha-t-il pas en quelque sorte des mains? Il est toûjours arrivé dans cette ville que tout le Peuple, & tous les gens sages qui envisagent l'avenir, se sont opposez à la trop grande autorité des accusateurs : & il ne faut pas, en effet, que dans le Tribunal de la Justice, un accusateur apporte une puissance trop respectable, une espèce d'autorité supérieure, trop de crédit, ni trop de considération. Qu'à la bonne heure tout cela soit employé au salut des innocens, au secours des foibles, & à la protection des malheureux : mais qu'il ne

puiſſe jamais ſervir à la perte des citoyens.

Que ſi quelqu'un veut dire que Caton ne ſe ſeroit pas porté à accuſer Muréna, ſi auparavant il ne l'avoit jugé coupable ; ce ſeroit, Meſſieurs, établir une loi bien dure, & rendre la condition des hommes bien à plaindre, que de prétendre que le ſentiment d'un accuſateur dût être un préjugé pour les Juges.

La haute opinion que j'ai de votre vertu, Caton, fait que je n'oſe pas tout-à-fait blâmer votre ſentiment ; mais n'y auroit-il point peut-être quelque choſe à y ajoûter ou à y retrancher ? Vous ne faites guére de faute, diſoit un ſage vieillard à un jeune homme très-accompli : mais s'il vous arrive d'en faire, je pourrai vous redreſſer. Et moi, Caton, je puis vous dire véritablement que vous n'en faites aucune ; & qu'il n'y a rien où vous ayez beſoin d'être corrigé ; quoi que peut-être il y ait quelque choſe où il ſeroit bon que vous vouluſſiez vous laiſſer plier davantage. Car la nature vous a formé à tout ce qui eſt honnête & loüable, à la gravité, à la tempérance, à la grandeur d'ame, à la juſtice, enfin pour être un

excellent homme en toutes ſortes de vertus : mais à tout cela vous avez joint les maximes d'une morale nullement aiſée, & qui me ſemble même plus dure & plus auſtére que la nature & la raiſon ne le comportent. Et comme je ne parle pas ici devant une multitude d'ignorans, je m'étendrai un peu plus librement, Meſſieurs, ſur quelques points de Philoſophie qui ne vous ſont pas inconnus, & qui pourront ne vous être pas déſagréables.

Toutes les grandes qualitez, & preſque divines, que vous voyez en Caton, lui appartiennent en propre, & lui viennent de ſon fond ; ce qui nous y paroît quelquefois un peu dur n'eſt point en lui l'ouvrage de la nature ; ce n'eſt que celui des préceptes d'un Maître. Il y a eu autrefois en Gréce un homme d'un très-grand eſprit, appellé Zénon, & dont les diſciples ſont appellez Stoïciens. Voici ſes dogmes & ſes maximes. *Le Sage ne ſe laiſſe jamais émouvoir, jamais fléchir. Il ne pardonne aucune faute. C'eſt aux fous à être touchez de compaſſion : il n'eſt pas d'un homme de ſe laiſſer attendrir, ni de s'appaiſer. Les Sages ſeuls ſont beaux, quelque difformes qu'ils ſoient ; riches, quoique dans la mendicité ; & Rois, quoiqu'eſ-*

claves. Pour nous autres qui ne ſommes pas ſages, les Stoïciens diſent que nous ſommes *des eſclaves fugitifs, des bannis, des ennemis, en un mot des fous.* Ils tiennent *Que toutes les fautes ſont égales, Que le moindre manquement eſt un crime horrible, Que ce n'en eſt pas un moins grand de couper la gorge à un poulet ſans beſoin, que de tuer ſon pére, Que le Sage n'a point d'opinions, Qu'il ne ſe repent de rien, Qu'il ne ſe trompe jamais, Qu'il ne change jamais de ſentiment.* Et voilà les maximes que Caton a embraſſées, non pas pour le ſeul plaiſir de la diſpute, comme quelques gens; mais pour en faire la régle de ſa conduite.

Les Receveurs des revenus de la République demandent-ils quelque choſe? gardez-vous bien de leur être favorable en quoi que ce ſoit. Des malheureux viennent-ils ſe jetter à vos genoux? vous êtes un ſélérat ſi vous vous laiſſez toucher de pitié. Quelqu'un avoüe-t-il qu'il a commis une faute, & en demande-t-il pardon? vous êtes un méchant homme ſi vous lui pardonnez. Mais il n'a fait qu'une faute légére: toutes les fautes ſont égales. Vous eſt-il échappé de dire quoi que ce ſoit? il faut que cela demeure ferme & ſtable. Mais ce n'eſt

pas la choſe en ſoi, c'eſt l'opinion que vous enavez qui vous a fait parler de la ſorte: le Sage ne ſait ce que c'eſt que d'avoir des opinions : que ſi vous lui dites qu'il s'eſt trompé, il le tiendra à injure.

Et voilà de quelle ſource part l'affaire dont il s'agit maintenant. J'ai déclaré en plein Sénat, dit Caton, que je déférerois en juſtice le Candidat. Mais, Caton, vous l'avez dit en colére. Jamais le Sage ne s'y met. Ce n'eſt peut-être que par rapport à ce temps-là que vous l'avez dit, il eſt d'un méchant homme de dire en un temps quoi que ce ſoit, & de ne le pas faire ; il eſt honteux de changer de ſentiment ; c'eſt un crime que de ſe laiſſer fléchir ; c'eſt une choſe indigne que de ſe laiſſer toucher de pitié.

Pour les Maîtres que nous ſuivons (car je veux bien avoüer, Caton, que me défiant de moi-même dans ma jeuneſſe, j'ai cherché auſſi du ſecours dans la Philoſophie) nos Maîtres, dis-je, gens formez par Platon, & par Ariſtote, & beaucoup plus modérez & moins outrez dans leurs dogmes, diſent que le Sage ſe laiſſe quelquefois toucher de compaſſion ; Qu'il eſt d'un homme de

bien d'être pitoyable : Que les genres de fautes ſont différens, Que ceux des peines doivent l'être auſſi ; Que quelquefois un homme ferme & conſtant peut ſe relâcher, peut pardonner ; Que le Sage n'a quelquefois que des opinions ſur les choſes qu'il ne ſait pas. Qu'il ſe met quelquefois en colére, Qu'on le fléchit, Qu'on l'appaiſe ; Qu'il ſe retracte quelquefois, s'il trouve que cela ſe doive ; Qu'il change quelquefois de ſentiment ; & Qu'enfin il faut tempérer toutes les vertus par une ſage médiocrité.

Si avec l'excellent naturel que vous avez, Caton, le hazard vous avoit fait tomber entre les mains de pareils Maîtres, vous n'en auriez pas été, ni plus homme de bien, ni plus ferme, ni plus tempérant, ni plus juſte ; car cela ne ſe peut ; mais vous auriez été un peu plus indulgent : Vous n'auriez pas accuſé, ſans y avoir été excité par aucune offenſe, un très-honnête homme, revêt i d'une très-grande dignité : vous auriez crû que la fortune vous ayant fait rencontrer en même temps, vous & Muréna dans les charges, vous deviez vous regarder comme étant joint avec lui par le lien commun de la République :

& ce que vous avez dit ſi durement contre lui dans le Sénat, ou vous ne l'auriez point dit alors, ou vous l'auriez adouci depuis.

Autant même que je le puis prévoir, je ne doute point que les mouvemens impétueux qu'excite en vous cette vigueur d'eſprit, cette hauteur, & cette fermeté d'ame, maintenant que vous êtes encore tout frais des maximes de ſévérité dont vous avez été imbu; je ne doute point, dis-je, que le temps & l'uſage ne les modérent. Car il me ſemble que vos Maîtres, en voulant porter la vertu ſi loin, paſſent les bornes de la nature; & que quand on eſt parvenu à un certain point, il eſt de la ſageſſe de s'y arrêter.

Gardez-vous bien, diſent-ils, de pardonner: pardonnez quelque choſe, mais non pas tout: n'accordez rien à la ſollicitation; à la bonne heure, reſiſtez-y; à moins que la raiſon vous oblige d'y déférer: Ne vous laiſſez point émouvoir à compaſſion; hé quoi n'eſt-il pas de l'humanité de ſe relâcher d'une ſévérité trop grande? Demeurez toûjours ferme dans votre ſentiment; oui, pourvû qu'il ne vous vienne rien de mieux dans l'eſprit.

C'eſt ainſi qu'en a uſé Scipion, qui n'a pas dédaigné non plus que vous d'avoir chez lui un excellent homme, dont les maximes étoient les mêmes que celles dans leſquelles vous avez été élevé. Il n'en a pourtant pas été ni plus ſévére, ni plus farouche; au contraire, j'ai oüi dire à nos anciens, qu'il étoit très-humain & très-indulgent. Quelqu'un a-t-il été auſſi plus doux & plus gracieux que Lélius, qui avoit été inſtruit dans la même école, & quelqu'un en même temps a-t-il été plus ſage & plus grave. Je puis dire la même choſe de Lucius Philippus, & de Caïus Gallus.

Mais, Caton, je veux vous remener chez vous. Croyez-vous qu'il y ait jamais eu d'homme plus aiſé à vivre, plus humain, & plus modéré que votre biſayeul Caton, dans l'inſigne vertu duquel vous avez dit que vous aviez un exemple domeſtique à ſuivre. Il eſt vrai vous avez en lui un grand exemple dans votre propre famille. La reſſemblance d'un ſi excellent naturel peut être plus facilement parvenuë à vous qu'à perſonne, puiſque vous êtes deſcendu de lui: mais pour ſon exemple il ne m'eſt pas moins propoſé à imiter qu'à vous. Si vous vouliez mêler un peu

de ſa douceur & de ſon humanité à l'auſterité de votre ſageſſe, vous n'en rendriez pas plus excellentes tant de grandes qualitez qui ſont en vous : mais vous les rendriez plus aimables.

Maintenant, Meſſieurs, pour revenir à ce que j'ai déjà dit ; qu'on ôte de l'affaire préſente le nom de Caton, & qu'on en ôte l'autorité & la conſidération qui y ſont attachées, & qui dans les jugemens à rendre, ou ne doivent être d'aucun poids, ou ne doivent ſervir qu'au ſalut des malheureux. Après cela, attaquez-moi, vous, Caton, avec les ſeuls crimes que vous condamnez.

Qu'apportez-vous ici devant les Juges, ſur quoi fondez-vous votre accuſation contre Muréna, & que lui objectez-vous ? Vous condamnez les brigues : je n'en prends point la défenſe. Vous me reprochez que ce que moi-même j'ai puni par la loi que j'ai propoſée, moi-même je le ſoûtiens. Mais qu'ai-je puni par cette loi ? J'ai puni les brigues, mais non pas les recherches & les pourſuites innocentes. Pour les brigues, je ſuis prêt de m'en rendre l'accuſateur avec vous, ſi vous voulez.

Vous avez dit que par un Senatuſ-conſulte fait à mon rapport, il avoit

été déclaré que les Candidats qui donneroient de l'argent pour faire qu'on allât au devant d'eux, ou qui se feroient suivre pour de l'argent, qui feroient distribuer des places aux gladiateurs dans les spectacles, ou qui donneroient des repas au Peuple, seroient censez être contrevenus à la loi Calpurnia. Oui sans doute, le Sénat a jugé que ces choses-là, quand on les fait, sont des contraventions à la loi : & c'est ce qu'il est inutile d'alléguer, quand le Candidat n'y contrevient point. Car il ne s'agit pas ici de savoir si elles sont condamnables ou non ; il s'agit de savoir si elles ont été faites par celui que vous en accusez. Que si elles ont été faites, personne ne peut douter qu'elles ne soient condamnables par la loi. C'est donc mal à propos que laissant à part ce qui est en doute, vous vous attachez à ce qui n'en peut recevoir aucun. Le Sénatusconsulte que vous alléguez a même été donné à la réquisition de tous les Candidats ; & on ne peut connoître par là contre qui il a été donné. Ainsi montrez-moi que Muréna ait fait les choses qu'elle condamne, & je conviendrai avec vous qu'il est contrevenu à la loi.

Quantité de gens, dites-vous, ont été au devant de lui, lorſqu'il eſt venu de la Province pour demander le Conſulat. Cela eſt ordinaire; & au devant de qui ne va-t-on pas dans ces occaſions? Maïs quelle foule de monde n'y a point été! Premiérement, quand je n'aurois rien à vous répondre là-deſſus, ſinon qu'il n'eſt pas étonnant qu'une grande multitude de gens aient été au devant d'un tel Candidat qui vient demander le Conſulat, & qu'il y auroit bien plus à s'étonner ſi perſonne n'y avoit été, qu'auriez-vous à dire? Que ſi j'ajoûte à cela, que ſuivant l'uſage, pluſieurs y ont été en ayant été priez, imputera-t-on à crime que dans Rome, où quelquefois, lorſqu'on nous en prie, nous menons avec nous de la ville la plus prochaine les enfans du petit Peuple; des hommes priez par un tèl homme, n'aient pas fait difficulté d'aller au devant de lui juſqu'au champ de Mars? Que ſi toutes les Compagnies, dont je voi ici pluſieurs Juges aſſis, y ont été: ſi pluſieurs Senateurs y ont été pareillement; ſi toute la nation des Candidats, qui ne ſouffre entrer perſonne dans Rome dont elle n'honore l'entrée, y-a été auſſi: enfin ſi Poſthumius un de nos ac-

cuſateurs, y a été lui-même avec une grande troupe de gens ; pourquoi objecter à Muréna la multitude de monde qui a été au devant de lui ? Je ne parle point de ſes clients, de ſes voiſins, de ceux de ſa même Tribu, ni de toute l'armée de Lucullus, accouruë ce jour-là pour le triomphe ; je dis ſeulement qu'en de pareilles rencontres on n'a jamais manqué d'aller en foule non-ſeulement au devant d'un homme conſtitué en dignité ; mais au devant de qui que ce ſoit qui l'ait deſiré.

Mais il avoit un grand nombre de gens à ſa ſuite : faites-moi voir qu'il les eût payez pour cela, & j'avoüerai que c'eſt un crime : que s'il n'y a point eu d'argent donné, que vous reſte-t-il à dire ?

Pourquoi, me direz-vous, être accompagné de tant de monde ? Mais vous, pourquoi me demandez-vous raiſon d'une choſe qui a toûjous été en uſage parmi nous ? Le ſeul moyen que le menu Peuple ait de mériter quelque choſe de nous, & de reconnoître le plaiſir que nous lui faiſons, c'eſt de nous ſuivre & de nous accompagner dans la pourſuite des charges : car ce ne ſeroit pas une choſe poſſible, ni même à demander, que des Senateurs

ou des Chevaliers Romains accompagnaſſent tous les jours les Candidats leurs amis. Pourvû qu'en ces occaſions ils viennent ſouvent chez nous, que quelquefois ils nous conduiſent dans la Place publique, & qu'ils nous accompagnent durant quelque eſpace, c'eſt beaucoup, & nous croyons alors avoir reçû d'eux une aſſez grande marque d'amitié. L'aſſiduité continuelle ne convient qu'au petit peuple, & aux gens qui n'ont rien à faire, & jamais elle n'a manqué aux perſonnes de diſtinction & de mérite. N'ôtez donc point au menu peuple, Caton, la ſeule choſe par où il lui eſt permis de nous marquer quelque ſorte de reconnoiſſance. Souffrez que ceux qui eſpérent tout de nous, puiſſent faire quelque choſe pour nous. S'ils ne peuvent nous ſervir que de leurs ſuffrages, c'eſt peu de choſe; puiſque leurs ſuffrages ne ſont preſque d'aucune conſidération. Ils ne peuvent, diſent-ils, ni plaider, ni ſe rendre caution pour nous; ils ne peuvent nous régaler chez eux; toutes ces choſes-là ils les attendent de nous; & ce n'eſt qu'en s'empreſſant de nous accompagner dans la pourſuite des charges publiques, qu'ils croient pouvoir nous rendre en

quelque ſorte ce que nous faiſons pour eux. C'eſt pourquoi ils s'oppoſérent autrefois à la Loi Fabia, qui vouloit régler de quel nombre de gens les Candidats pourroient ſe faire accompagner ; & ils s'oppoſérent auſſi au Sénatuſconſulte qui en fut fait ſous le Conſulat de Lucius Céſar ; rien ne pouvant empêcher le menu peuple de rendre ces ſortes de marques de déférence.

Mais on a donné des ſpectacles aux Tribus, & des repas au peuple. Quoique cela n'ait point été fait par Muréna, mais ſeulement par ſes amis, ſuivant l'uſage, & avec modération, cette objection me rappelle dans l'eſprit combien ces ſortes de queſtions agitées dans le Sénat, nous ont ôté de ſuffrages ; & vous le ſavez, Servius. Car y a-t-il jamais eu un temps parmi nous, où cette ſorte d'ambition ou de libéralité de donner à ſes amis, ou à ceux de ſa Tribu, des places au Cirque, & dans la place publique, n'ait pas été en uſage. C'eſt une choſe ancienne qui commença d'abord par les petites gens ; & ceux qui trouvent à redire qu'un (2) maître des ouvriers ait donné une fois des places

(2) *Il y a ici une lacune dans l'original.*

ces aux gens de ſa Tribu, qu'ordonne-ront-ils contre les perſonnes de la plus grande conſidération, qui loüent toutes les boutiques du Cirque pour ceux de la leur ?

Vous avez raſſemblé avec un extrême ſoin, Servius, tout ce qui regarde les accompagnemens, les ſpectacles & les repas, & vous en faites un crime à Muréna : mais en tout cela il a l'autorité du Sénat pour lui. Le Sénat défend-il qu'on aille au devant de quelqu'un ? Non. Il défend qu'on donne de l'argent pour y faire aller ; montrez-moi qu'on en ait donné. Défend-il que beaucoup de gens accompagnent un homme à ſon arrivée ? Non. Il défend ſeulement qu'on paye des gens pour s'en faire accompagner : montrez-moi qu'on en ait payé. Défend-il de donner des places aux ſpectacles, & de donner des repas ? Non. Il ne défend que de donner des repas au Peuple. Qu'eſt-ce à dire, au Peuple ? c'eſt-à-dire à tout le Public.

Quoi ! ſi Lucius Natta, jeune homme d'une ſi grande qualité, ſi bien né, & qui donne de ſi grandes eſpérances pour l'avenir, a voulu prendre place parmi les Chevaliers, & par là ſe les conci-

lier & ſe les rendre favorables, faudra-t-il en faire un crime à ſon beaupére ? Et lorſqu'une Vierge Veſtale ſa parente & ſon amie lui a donné ſa place pour voir les Gladiateurs, a-t-il eu tort d'accepter une honnêteté qu'elle lui a faite?

Tout ce qu'on reproche donc à Muréna ne regarde que des offices d'amitié, de légéres commoditez procurées à de petites gens, & de certains devoirs indiſpenſables aux Candidats.

Mais ici Caton traite la choſe avec une auſterité ſtoïque. Il dit qu'il n'eſt pas permis de ſe procurer la bienveillance des hommes par des feſtins. Il dit que quand on demande les magiſtratures, il ne faut pas corrompre par la volupté les ſuffrages de ſes citoyens : & que ſi un Candidat invite quelqu'un à ſouper, dans la vûë de ſe le rendre favorable, il mérite d'être condanné. Quoi, dit-il, c'eſt en fomentant la ſenſualité & la molleſſe, c'eſt en attirant les hommes par toutes ſortes de voluptez, que vous faites deſſein d'obtenir d'eux le ſouverain pouvoir, la ſouveraine autorité dans le gouvernement de la République ? Car que prétendiez-vous ? Vouliez-vous ſeulement vous concilier les bonnes graces d'une jeu-

nesse voluptueuse, ou plûtôt ne demandiez-vous pas au Peuple Romain l'Empire de l'Univers?

Voilà un discours qui fait trembler, mais qui ne convient nullement ni à l'usage, ni à la vie, ni aux mœurs de Rome. Il auroit pû convenir peut-être à la vie & aux mœurs des Lacédémoniens, ou de ceux de Crete. Cependant ni les Lacédémoniens qui prennent tous les jours leurs repas sous un chêne, ni ceux de Crete qui n'ont jamais mangé que debout, n'ont pas mieux administré leurs Républiques que les Romains, qui ont partagé sagement le temps entre le travail & le plaisir. Car ceux-ci furent défaits dès qu'une de nos armées parut; & les autres ne conservent leur discipline & leurs loix que sous notre protection. C'est pourquoi cessez, Caton, cessez de condamner par des discours trop austéres ce qui a été institué par nos ancêtres, & qui est suffisamment justifié par la grandeur de la République, & par la durée de notre Empire.

Du temps de nos péres, L. Tubéron, homme de mérite, d'une grande naissance, & de beaucoup de savoir, se trouva élevé dans les mêmes maximes

que vous ; & Quintus Maximus voulant à la mort de Scipion l'Africain ſon oncle, donner un feſtin au Peuple Romain, pria Tubéron, qui étoit fils d'une ſœur de Scipion, de faire préparer tout ce qui étoit néceſſaire pour l'appareil du feſtin. Lui, comme Stoïcien, fit couvrir de peaux de bouc des lits groſſiers faits à Carthage ; & n'expoſa que de la vaiſſelle de terre de l'Iſle de Samos, comme on auroit pû faire à la mort de Diogene le Cynique, au lieu qu'il étoit queſtion d'honorer les funérailles d'un homme preſque divin. Auſſi lorſque Quintus Maximus fit ſon éloge, il commença par rendre graces aux Dieux immortels, d'avoir fait naître Scipion dans la République, parce qu'il étoit impoſſible qu'en quelque pays qu'il fût né, il n'y eût porté l'Empire de l'Univers. Dans la célébration des funérailles d'un ſi grand homme, le Peuple Romain fut indigné contre Tubéron, d'une ſageſſe ſi hors de ſaiſon : de ſorte que quelque mérite qu'il eût, quoiqu'il fût un excellent citoyen, petit-fils de Lucius Paullus, & fils d'une ſœur de Scipion, comme j'ai déjà dit, les peaux de bouc furent cauſe qu'il fut refuſé de la Préture. Le Peuple Romain

hait la ſomptuoſité dans les particuliers; il aime la magnificence publique. Il ne veut point de profuſions exceſſives dans les repas qu'on lui donne, mais il y veut encore moins une eſpèce d'épargne ſordide. Il diſtingue la différence des temps & des devoirs; il ſait ce qu'on doit alternativement au travail & au plaiſir.

Et quant à ce que vous dites, Caton, que ce n'eſt que par la dignité de ſa vie qu'il faut exciter les hommes à déférer les Magiſtratures, vous en tenez-vous là vous-même, vous dont toute la vie eſt ſi digne. Car pourquoi dans la pourſuite des Charges, priez-vous quelqu'un de ſolliciter pour vous, & de vous aider? Quoi, vous me priez de vous mettre au deſſus de moi, & de m'abandonner à votre conduite! Pourquoi cela? Eſt-ce à vous à me faire une pareille priére? Ou n'eſt-ce pas plûtôt à moi à vous prier de vous expoſer pour ma conſervation, aux fatigues & aux périls des charges? De plus, pourquoi avez-vous un (3) Nomenclateur? En cela

(3) *Le Nomenclateur étoit un eſclave qui accompagnoit ſon maître, pour lui dire les noms des paſſans, lorſqu'il briguoit une Charge.*

cela vous vous méprenez, & vous trompez même le public. Car s'il eſt honnête que vous appelliez tous vos citoyens par leur nom, n'eſt-il pas honteux que votre eſclave les connoiſſe mieux que vous ? Que ſi, encore que vous les connoiſſiez mieux par vous-même, il faut que vous attendiez que celui qui eſt chargé de vous avertir, vous les ait nommez, pourquoi demandez-vous avant qu'il vous ait parlé à l'oreille ? Ou, ſi vous ne les connoiſſez pas, pourquoi, dès qu'on vous a averti, les ſaluez-vous comme ſi vous les connoiſſiez ? Outre cela, pourquoi, dès que vous êtes déſigné pour la charge que vous demandiez, ſaluez-vous plus froidement que vous ne faiſiez ? Toutes ces choſes-là, ſi vous les regardez par rapport aux uſages de Rome, ſont très-bien ; ſi vous les examinez par rapport à votre doctrine, ſont très-mal. Il ne faut donc pas ôter au Peuple Romain le plaiſir des Jeux, des Gladiateurs, & des feſtins, que nos ancêtres lui ont procuré ; ni priver les Candidats du moyen de lui faire paroître leur bonne intention, plûtôt par une eſpèce de libéralité honnête, que par une largeſſe dangereuſe.

Mais ce n'eſt, dites-vous, que l'intérêt de la République qui m'a porté à accuſer Muréna. Je vous croi, Caton, & je croi que vous êtes incapable d'avoir d'autre vûë, d'autre intention : mais ne pouvez-vous pas vous être mépris ? Pour moi, Meſſieurs, ſi je défends maintenant Muréna, ce n'eſt pas ſeulement pour l'amour de lui, & pour la conſervation de ſa dignité que je le défens, je vous déclare, & je vous proteſte que c'eſt encore bien davantage pour le bien de la paix & de la concorde, pour votre liberté, pour le ſalut de la République, & pour votre vie.

Ecoutez, Meſſieurs, écoutez un Conſul, je ne vous dirai rien de trop. Je vous dirai ſeulement que jour & nuit je ſonge ſans ceſſe à la République. Catilina ne l'a pas mépriſée à tel point, qu'il ait eſpéré de la pouvoir opprimer avec les troupes qu'il a emmenées avec lui. La contagion de ſon crime s'étend bien plus loin qu'on ne penſe : elle s'eſt communiquée à bien plus de gens : c'eſt au dedans, c'eſt au dedans de nos murailles qu'eſt le cheval de Troie : mais tant que je ſerai Conſul, il ne nous ſurprendra jamais endormis. Vous me demandez en quoi je crains Catilina ? En

rien.

rien. J'ai eu ſoin que perſonne ne pût avoir ſujet de le craindre : mais je dis que les troupes qu'il a ici ſont à craindre, & que ſon armée ne l'eſt point tant que ceux qu'on dit qui ont quitté ſon armée. Car ils ne l'ont point quittée ; ils ont été laiſſez ici en ſentinelle. Ils ſont demeurez ici pour prendre le temps de nous accabler & de nous perdre. Ils voudroient qu'un Conſul plein d'intégrité, un grand Général attaché par ſon inclination, & par l'intérêt de ſa fortune au ſalut de la République, fût dépoſſedé de la garde de la ville par vos ſuffrages. Eux dont j'ai repouſſé l'audace dans le Champ de Mars, dont je l'ai affoiblie dans la place publique, & dont je l'ai ſouvent reprimée chez moi, croiroient alors avoir plus obtenu par un pareil jugement que par l'effort de leurs armes. Il eſt d'une extrême importance, que comme je l'ai toûjours demandé, & qu'enfin je l'ai obtenu, malgré toutes les oppoſitions qu'on y a faites, il y ait deux Conſuls aux Calendes de Janvier : car ne vous imaginez pas, Meſſieurs, que ce ſoit par de foibles conſeils, par des voies ordinaires ; par la propoſition de quelque loi pernicieuſe, ou par de dangereuſes profu-

ſions qu'on ait machiné la perte de la République. La reſolution de la perdre formée au dedans de Rome même, va à en égorger les citoyens, à abolir pour toûjours le nom Romain. Et ce ſont des citoyens, des citoyens, dis-je (ſi toutefois ils en méritent le nom) qui ont conçû, & qui conçoivent tous les jours un pareil deſſein contre leur patrie. Je m'oppoſe à tout moment à leurs projets, je repouſſe leur audace, & je reprime leurs attentats. Mais je vous en avertis, Meſſieurs; mon Conſulat eſt ſur ſa fin : ne m'ôtez pas un homme capable de prendre les mêmes ſoins en ma place : ne m'ôtez pas celui à qui je ſouhaite de remettre la défenſe de la République dans une conjoncture ſi dangereuſe.

Car à tant de maux à craindre, il s'en ajoûte encore un autre : & c'eſt ce qui fait, Caton, que je m'adreſſe maintenant à vous. Ne voyez-vous pas la tempête qui ſe prépare ? Et la voix pernicieuſe du Tribun déſigné avec vous ne s'eſt-elle pas fait aſſez entendre dans la harangue d'hier. Ç'a été une grande prévoyance que la vôtre, & que celle de tous les gens de bien qui vous ont porté à demander le Tribunat. Car tout ce

qui s'eſt machiné pendant ces trois dernières années, depuis que Catilina & Piſon eurent reſolu d'égorger tout le Sénat, eſt ſur le point d'éclater. Y a-t-il quelque lieu, quelque temps, quelque jour, quelque nuit, où ma prévoyance continuelle, ou plûtôt la providence des Dieux, ne m'ait dérobé aux embûches & aux épées de ces furieux? Ce n'eſt pas pourtant à ma perſonne qu'ils en veulent proprement: ils ne veulent que ſe défaire d'un Conſul qui veille ſans ceſſe au ſalut de la République. Ils voudroient par la même raiſon ſe défaire auſſi de vous, Caton: & croyez-moi, c'eſt à quoi ils ne ceſſent de ſonger. Ils voient quel eſt votre courage, quel eſt votre eſprit, quelle eſt l'autorité de votre nom; & de quel ſecours, de quelle reſſource vous êtes pour la République: mais lorſque votre Tribunat ſera dénué de l'autorité conſulaire, ils croiront alors qu'il leur ſera facile de vous opprimer, affoibli & déſarmé. Car ils n'appréhendent pas qu'on ſubſtituë un autre Conſul: c'eſt une choſe qu'ils ſavent qui dépend des autres Tribuns vos Collégues: ils eſpérent ſeulement que Syllanus homme illuſtre, étant ſans Collégue;

vous n'étant point soûtenu par un second Consul, & la République se trouvant ainsi privée de tout secours ; tout leur deviendra aisé. C'est à vous, Caton, qui êtes né, non pour vous, mais pour la patrie, à considérer de quoi il s'agit : & à retenir pour compagnon, pour aide, pour défenseur de la République avec vous, un Consul qui ne veut rien pour lui ; &, ce qui est d'une très-grande importance dans ce temps-ci, un Consul qui par l'état de sa fortune, doit aimer la tranquillité, qui a toute la capacité, tout le courage qu'il faut pour la guerre ; & qui par son esprit & par son expérience est propre à tout.

Mais, Messieurs, c'est de vous principalement que dépend tout ce que je viens de representer. La fortune de la République est entre vos mains dans l'affaire dont il s'agit : c'est à vous à en décider. Si Catilina & tout ce qu'il a emmené avec lui de gens perdus, pouvoient en être les juges, ils condamneroient sans doute Muréna ; s'ils pouvoient le tuer ils le tueroient ; leur intérêt demande que la République soit dépourvûë de secours, & qu'on diminuë le nombre des Généraux à opposer à

leur fureur ; afin que Muréna étant rejetté, les Tribuns puiſſent plus facilement exciter le Peuple contre le Sénat, & le porter à une ſédition ouverte. Des gens de bien, des gens choiſis de tous les ordres, des gens d'une ſageſſe reconnuë, feront-ils du même ſentiment qu'un ſcélérat, qu'un gladiateur, qu'un ennemi declaré de la République ?

Croyez-moi, Meſſieurs, ce n'eſt pas ſeulement de la dignité de Muréna dont vous avez à juger ici ; c'eſt de votre propre ſalut : car les choſes en ſont venuës à une telle extrêmité, que nous n'avons plus d'autre lieu où nous nous puiſſions retenir dans notre chûte. Non-ſeulement il ne faut pas nous priver des ſecours que nous avons ; il faut, s'il ſe peut, nous en procurer de nouveaux. Ce n'eſt pas auprès du fleuve Anienne qu'eſt maintenant l'ennemi ; ce qui parut ſi terrible du temps de la guerre Punique. Il eſt dans la ville, il eſt dans la place publique ; il eſt même (grands Dieux ! cela ſe peut-il dire ſans gémir?) dans le Sanctuaire de la République, & dans la Cour du Sénat. Faſſent les Dieux que mon Collégue, homme de courage, reprime bien-tôt par les armes, la fureur & le brigandage de Catilina :

moi, de mon côté, avec votre ſecours, & avec celui de tous les gens de bien, je m'appliquerai à découvrir & à diſſiper les pernicieux deſſeins qui ſe forment tous les jours dans le ſein de la République.

Mais qu'arrivera-t-il enfin, ſi l'année qui vient, lorſque l'adminiſtration ne ſera plus entre mes mains, les mêmes dangers continuent. Il n'y aura qu'un Conſul, qui ne pourra pas pourvoir aux ſoins de la guerre, & qui ſera aſſez occupé à ſe donner un Collégue: de méchans citoyens l'en empêcheront de tout leur pouvoir: Catilina fera tous ſes efforts pour leur venir prêter la main, & déjà il nous menace d'être bien-tôt à nos portes: alors il n'y aura plus que fureur dans le Champ de Mars, que crainte dans le Sénat, que conjuration dans la Place publique, que deſolation dans la campagne; & par tout nous aurons à craindre le fer, & la flamme qu'on nous prépare dès long-temps.

Tout cela pourtant, ſi la République eſt pourvûë de Chefs, peut être reprimé par les ſoins des Magiſtrats, & par le ſecours des particuliers. Et cela étant, Meſſieurs, je vous avertis, comme j'y

ſuis obligé par l'intérêt de la République, qui nous doit être plus cher que toute autre choſe, & qui me l'a toûjours été, je vous exhorte par l'autorité que le Conſulat me donne, & je vous conjure par la grandeur du péril, de pourvoir à la tranquillité, à la paix, à votre propre ſalut, & à celui de tous les citoyens.

Après cela, Meſſieurs, & comme chargé de la défenſe de Muréna, & comme ſon ami, je vous ſuplie inſtamment en faveur d'un homme malade & affligé, de ne lui pas rendre améres & douloureuſes les marques de réjoüiſſance publique dont vous l'avez honoré. Il n'y a que peu de jours, que par le bienfait du peuple Romain il ſembloit heureux d'avoir été le premier de ſa famille, & de ſa ville qui eût été élevé à la dignité de Conſul: & maintenant accablé de maladie, accablé de chagrin, & fondant en larmes, il eſt devenu votre ſupliant, & il implore votre bonté, votre puiſſance, & votre ſecours. Au nom des Dieux immortels, Meſſieurs, ne faites pas que, par la même voie par laquelle il avoit crû pouvoir le plus s'élever, il ſe trouve privé de toutes les dignitez qu'il avoit acquiſes

auparavant: & s'il n'a jamais fait tort à perſonne, s'il n'a jamais offenſé qui que ce ſoit; & ſi jamais, pour n'en pas trop dire, il ne s'eſt attiré la haine de perſonne, ni dans la paix, ni dans la guerre, il vous ſuplie, Meſſieurs, d'avoir égard à la modeſtie de ſa conduite, d'accorder votre protection à ſon malheur, & de vouloir bien que l'innocence de ſa vie trouve en vous le ſecours qu'il en eſpére.

Rien n'eſt plus digne de compaſſion qu'un homme dépoüillé du Conſulat; puiſqu'avec le Conſulat, il perd tout en même temps. Cependant un Conſulat expoſé aux harangues des ſéditieux, aux embûches des conjurez, à la fureur de Catilina, & à toutes ſortes de périls, en quoi pourroit-il exciter l'envie de perſonne? Je ne le voi pas: je voi ſeulement combien de choſes y ſont à craindre, je les ai continuellement devant les yeux, & il vous eſt aiſé de vous les repreſenter, & de les prévoir.

Que s'il arrivoit (ce que Jupiter veuille détourner) que vous condannaſſiez Muréna par vos ſuffrages, où ſe retireroit-il? Ira-t-il dans ſa maiſon, où après avoir vû ces jours paſſez dans la gratulation que vous lui avez décer-

née, l'image de ſon pére couronnée de laurier, il ne la verra que deshonorée? Aura-t-il recours à ſa mére, qui venant d'embraſſer ſon fils comme Conſul, eſt maintenant dans une inquiétude mortelle, & craint de le voir dépoüillé de toute ſorte de dignité. Mais pourquoi parler de ſa maiſon & de ſa mére, puiſque la peine établie par la nouvelle loi le priveroit ici de ſa maiſon, de la vûë de ſes parens, & de toute ſorte de commerce avec eux? Il iroit donc en exil. Mais où? Seroit-ce vers les Provinces de l'Orient, où il a long-temps été Légat de la République, où il a commandé des armées, où il a executé de très-grandes choſes? Et n'eſt-ce pas un étrange ſurcroît de douleur de retourner avec honte dans les mêmes lieux d'où l'on eſt parti avec gloire? Ira-t-il du côté du Couchant, afin que la Gaule Ciſalpine qui a été ravie de le voir à la tête d'une grande armée, le voie retourner affligé, déſolé, banni? Et de quels yeux pourra-t-il y voir C. Muréna ſon frére? Quelle ſera la douleur de l'un, quelle ſera celle de l'autre, quelle déſolation pour tous les deux, quels ſeront leurs entretiens? Quoi, dans les mêmes lieux où les

meſſagers & les lettres de Muréna avoient apporté la nouvelle de ſon Conſulat, & d'où ſes amis avoient couru en hâte à Rome pour ſe réjoüir avec lui, dans ces lieux-là même il y arrivera le porteur de ſon déſaſtre ?

Que ſi toutes ces choſes-là ſont ſi dures & ſi fâcheuſes à imaginer ; ſi elles ſont ſi éloignées de votre bonté, & de votre clémence, conſervez-lui, Meſſieurs, le bienfait du Peuple Romain ; rendez un Conſul à la République. Accordez cette grace aux mérites des ſervices de Muréna ; accordez-la à ceux de ſon pére, mort en la ſervant ; accordez-la à ſa parenté, à ſa famille ; accordez-la à la ville de Lanuvium, dont vous voyez les habitans déſolez, aſſiſter ici en foule pour ſon ſujet. Enfin n'arrachez pas des autels de Junon Conſervatrice (à laquelle il faut que tous les Conſuls ſacrifient) n'en arrachez pas, dis-je, ſon Conſul domeſtique, & qui lui appartient par un titre particulier.

Que ſi ma recommandation peut être de quelque poids auprès de vous ; Conſul, je vous recommande un Conſul ; & en vous le recommandant, je vous réponds de ſon amour pour la tran-

quillité publique, & de ſon attachement pour les gens de bien. Je vous le recommande enfin, Meſſieurs, comme un homme ferme contre les ſéditieux, & plein de courage dans la guerre : & comme l'ennemi implacable de la conjuration qui a ſi fort ébranlé la République.

FIN.

APPROBATION.

J'Ai lû, par l'ordre de Monſeigneur le Chancelier, les *Entretiens de Cicéron ſur les vrais biens & les vrais maux, traduits en François par feu M. l'Abbé Regnier des Marais, Secretaire de l'Académie Françoiſe*, & j'ai crû que cette traduction répondant à la grande réputation du Traducteur, l'impreſſion en ſeroit très-utile & très-agréable au Public. Fait à Paris le 10. d'Aouſt 1720.

FRAGUIER.

PRIVILEGE DU ROY.

LOUIS par la grace de Dieu, Roy de France & de Navarre : A nos amez & feaux Conſeillers les Gens tenans nos Cours de Parlemens, Maîtres des Requêtes ordinaires de notre Hôtel, Grand Conſeil, Prevôt de Paris, Baillifs, Senéchaux, leurs Lieutenans Civils, & autres nos Juſticiers qu'il appartiendra, Salut. Notre bien amé FRANÇOIS BAROIS, Libraire à Paris, Nous ayant fait remontrer qu'il ſouhaiteroit faire imprimer & donner au Public *les Entretiens de Cicéron ſur les vrais biens & les vrais maux, traduits en François par le feu Sr Abbé Regnier des*

Marais, *Secretaire de notre Académie Françoiſe*, s'il Nous plaiſoit lui accorder nos Lettres de privilege ſur ce neceſſaires. A CES CAUSES, voulant favorablement traiter ledit Expoſant, Nous lui avons permis & permettons par ces Preſentes de faire imprimer ledit Livre en tels volumes, forme, marge, caractere, conjointement ou ſeparément, & autant de fois que bon lui ſemblera, & de le faire vendre & debiter par tout notre Royaume pendant le temps de ſix années conſecutives, à compter du jour de la datte deſdites Preſentes. Faiſons défenſes à toutes ſortes de perſonnes de quelque qualité & condition qu'elles ſoient d'en introduire d'impreſſion étrangere dans aucun lieu de notre obéïſſance; comme auſſi à tous Libraires, Imprimeurs & autres, d'imprimer, faire imprimer, vendre, faire vendre, débiter, ni contrefaire ledit Livre cy deſſus ſpecifié, en tout ni en partie, ni d'en faire aucuns extraits, ſous quelque prétexte que ce ſoit, d'augmentation, correction, changement de titre ou autrement, ſans la permiſſion expreſſe & par écrit dudit Expoſant, ou de ceux qui auront droit de lui; à peine de confiſcation des exemplaires contrefaits, de quinze cens livres d'amende contre chacun des contrevenans, dont un tiers à Nous, un tiers à l'Hôtel-Dieu de Paris, l'autre tiers audit Expoſant, & de tous dépens, dommages & interêts; à la charge que ces Preſentes ſeront enregiſtrées tout au long ſur le Regiſtre de la Communauté des Libraires & Imprimeurs

de Paris, & ce dans trois mois de la datte d'icelles : que l'impreſſion de ce Livre ſera faite dans notre Royaume & non ailleurs, en bon papier & en beaux caracteres, conformément aux Reglemens de la Librairie ; & qu'avant que de l'expoſer en vente, le Manuſcrit ou Imprimé, qui aura ſervi de copie à l'impreſſion dudit Livre, ſera remis dans le même état où l'approbation y aura été donnée, ès mains de notre très-cher & feal Chevalier Chancelier de France le Sieur Dagueſſeau ; & qu'il en ſera enſuite remis deux exemplaires dans notre Bibliotheque publique, un dans celle de notre Château du Louvre, & un dans celle de notredit très-cher & feal Chevalier Chancelier de France le Sieur Dagueſſeau; le tout à peine de nullité des Preſentes. Du contenu deſquelles vous mandons & enjoignons de faire joüir l'Expoſant, ou ſes ayans cauſe, pleinement & paiſiblement, ſans ſouffrir qu'il leur ſoit fait aucun trouble ou empêchement. Voulons que la copie deſdites Preſentes, qui ſera imprimée tout au long au commencement ou à la fin dudit Livre, ſoit tenuë pour dûëment ſignifiée, & qu'aux copies collationnées par l'un de nos amez & feaux Conſeillers Secretaires, foi ſoit ajoûtée comme à l'original. Commandons au premier notre Huiſſier ou Sergent de faire pour l'execution d'icelles tous actes requis & neceſſaires, ſans demander autre permiſſion, & nonobſtant clameur de Haro, Charte Normande, & Lettres à ce contraires. CAR tel eſt notre

plaiſir. DONNE' à Paris le quatorziéme jour du mois d'Aouſt, l'an de grace mil ſept cens vingt-un, & de notre Regne le cinquiéme. Par le Roy en ſon Conſeil.

CARPOT.

Regiſtré ſur le Regiſtre IV. de la Communauté des Libraires & Imprimeurs de Paris, page 642. N. 690. conformement aux Reglemens, & notamment à l'Arreſt du Conſeil du 3. Aouſt 1703. A Paris ce 18. Aouſt 1720.

DE LAULNE, *Syndic.*